Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Tome V

Nos 821-1033

Janvier-Avril 1948

ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

BULLETIN DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

REVUE TRIMESTRIELLE

Ont collaboré à ce fascicule : D. H. BASCOUR (H. B.), D. B. BOTTE (B. B.), D. M. CAPPUYNS (M. C.), D. E. DE CLERCK (E. D. C.), D. O. LOTTIN (O. L.), D. H. POUILLON (H. P.), D. F. VANDENBROUCKE (F. V.), D. C. VAN PUYVELDE (C. V. P.).

TABLES

ÉDITIONS

TRAVAUX BIOGRAPHIQUES ET LITTÉRAIRES

ÉTUDES DOCTRINALES

Généralités.

Janvier-Avril 1948

821. A. Michel. *Tradition.* — Dictionn. Théol. cathol. 15, I (1946) 1252-1350. 1er s.

Il s'agit de la tradition au sens théologique : transmission orale des vérités chrétiennes. Col. 1256-1317, M. M. étudie assez en détail la pensée de la plupart des Pères et des conciles, notamment du concile de Trente. Les théologiens du moyen âge sont entièrement négligés. M. C.

822. J. de Ghellinck S. J. *A propos d'un essai de préhistoire du symbole.* — Revue Hist. ecclés. 41 (1946) 407-416.

Analyse minutieuse de O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, Paris, 1943. Ce sont, réunis en volume, des articles parus dans la *Revue de Philos. et d'Hist. relig.* (voir *Bull.* V, nos 541-543). Le P. de Gh. loue l'originalité et la pénétration de ces études, mais conteste le lien que M. C. croit pouvoir établir dans le passage d'une formule de foi à l'autre, et que le contenu des formules ultérieures ait comporté un déplacement du centre de gravité. B. B.

823. H. Rahner. *Griechische Mythen in christlicher Deutung.* Gesammelte Aufsätze. — Zürich, Rhein-Verlag, 1945 ; in 8, 499 p. et 12 pl. Fr. 22.50.

Le contenu de ce beau volume, qui fait honneur à l'édition suisse, paraît à première vue un peu disparate. Il révèle cependant à la lecture une profonde unité de pensée. Il s'agit de la rencontre du christianisme avec l'hellénisme. Quelle influence, tout particulièrement, les religions à mystère ont-elles exercée sur le culte et la pensée chrétienne ? Le P. R. ne rejette pas la méthode comparative, mais il fait une critique très pertinente des procédés de certains de ses partisans, parmi lesquels il range l'école de Maria Laach : on oublie qu'il y a un développement, au cours des premiers siècles, non seulement des religions à mystère, mais aussi des rites et de la pensée chrétienne. C'est une erreur de méthode que de tout mêler et d'expliquer le baptême chez saint Paul d'après la terminologie et les conceptions du Pseudo-Denys. Il n'y a à l'origine aucune influence réelle des mystères. Ce n'est qu'à partir du IIIe siècle que leur langue envahit le vocabulaire chrétien. Il est donc vain de faire appel à celle-ci pour expliquer les réalités profondes du christianisme dans leur essence et leur genèse ; mais il n'en reste pas moins qu'elle a fourni des images et des symboles pour traduire le message chrétien à l'usage du monde hellénistique. C'est en somme à des cas concrets de ce symbolisme que le P.R. consacre son livre : le mystère de la croix, du baptême, du soleil et de la lune (influence du culte solaire sur l'interprétation de Pâques et sur les origines de Noël et de l'Épiphanie), symbolisme des plantes magiques (moly et mandragore), de la branche de saule, le voyage d'Ulysse, le mât de la croix. Il y a là un monde de représentations qui pouvait servir de véhicule à la vérité et qui a été christianisé. Tout cela pourtant n'a pas une égale profondeur.

On mesure toute la distance qu'il y a entre le thème du Christ soleil de justice, qui a un fondement scripturaire et s'est enraciné dans le culte chrétien, et celui du sage Ulysse, qui n'est en somme qu'un thème littéraire à l'usage des rhéteurs chrétiens. La dernière partie du livre est un résumé d'articles déjà signalés (*Bull.* IV, n° 323 et V, n° 139). B. B.

824. P. Brezzi. *Homo-Deus. La teopoiesi nel pensiero cristiano dei primi secoli.* — Accademia nazionale dei Lincei, Rendiconti della Classe di Sc. morali, storiche e filologiche, serie VIII, 2 (1947) 222-258.

Ce sujet a été traité abondamment dans ces dernières années. Le but de M. B. est moins de faire du neuf que de donner une idée d'ensemble. L'exposé part des données bibliques et nous mène jusqu'à saint Léon. De saint Augustin M. B. ne parle pas, parce que son point de vue est tout différent. Chez saint Léon on voit apparaître le thème de la divinisation des Grecs. Quant aux penseurs occidentaux qui ont précédé Augustin, on dresse simplement un procès verbal de carence. Il est vrai qu'il a été question de saint Irénée au chapitre III (p. 236-238), que saint Hippolyte a été expédié dans une note (p. 242, n. 1) et que saint Hilaire a été rangé avec les Cappadociens (p. 246). Il est bien vrai que les Latins donnent moins d'importance à l'aspect mystique de la rédemption et s'intéressent davantage aux problèmes moraux. Mais il ne faut pas pousser le contraste à l'extrême. Il est bon de noter aussi que, ne s'étant guère mêlés des controverses christologiques, ils n'ont pas eu l'occasion de développer beaucoup ce thème. Quand ils auront l'occasion d'en parler, ils ne manqueront pas de reprendre les idées « grecques », comme saint Léon. B. B.

825. J. Daniélou S. J. *Traversée de la mer Rouge et baptême aux premiers siècles.* — Rech. Science relig. 33 (1946) 402-430.

Le P. D. étudie le développement du thème du passage de la mer Rouge, type du baptême. On trouve ce thème dans une double série d'ouvrages : les traités ou catéchèses sur le baptême, les commentaires sur l'Exode. L'unanimité des auteurs, qui sont en grande partie des évêques, témoins officiels de la foi de l'Église, ne peut s'expliquer, d'après le P. D., que parce qu'on se trouve en présence d'une véritable tradition. Elle s'appuie d'ailleurs sur l'Écriture elle-même, puisque saint Paul a déjà esquissé cette typologie dans *I Cor.* 10, 1-4. Le P. D. aurait pu noter aussi que la même idée se trouve dans les anciens sacramentaires romains, le *Gélasien* (éd. H. Wilson, p. 82-83) et le *Grégorien* (éd. H. Wilson, p. 54-55). La même étude a été entreprise d'une manière un peu différente par P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Upsala, 1942, p. 116-146. A noter que l'article cité p. 409, à propos du *De sacramentis*, n'est pas de H. Quentin, mais de G. Morin. B. B.

826. F. Fabbi. *La confessione dei peccati nel Cristianesimo.* — Assisi, Edizioni Pro civitate christiana, 1947 ; in 8, 271 p.

C'est en fait une histoire du sacrement de pénitence que nous donne M. F., sans aucune prétention d'ailleurs de faire du neuf. Il n'a eu d'autre but que de présenter les problèmes et leur solution d'une manière claire, sereine, critique et objective. On peut dire qu'il y a réussi et que son travail est un bon exposé d'ensemble. Il est d'ailleurs bien au courant de l'abondante littérature du sujet, mais il semble qu'il ait pris surtout pour guide le P. P. Galtier. C'est un guide

excellent, bien qu'il ne soit pas infaillible. M. F. semble moins familiarisé avec les travaux de B. Poschmann et il lui attribue, à propos des effets de la pénitence ecclésiastique (p. 65), une opinion qui n'est probablement pas la sienne. Il n'y a d'ailleurs aucune référence précise pour appuyer cette assertion, mais quelques pages plus loin (p. 71, n. 5) on cite un article où le même auteur défend l'opinion diamétralement opposée. M. F. ne s'est pas contenté d'ailleurs de lire les auteurs modernes ; il a étudié consciencieusement les sources. Tout n'est pas également au point (voir, par exemple, ce qui est dit des pénitentiels, p. 127), mais c'est presque inévitable dans des synthèses aussi vastes. On s'étonne de ne pas voir citer une seule fois, dans cet ouvrage où sont nommés abondamment anciens et modernes, le nom de J. Morinus. B. B.

827. A.-G. Martimort. *La fidélité des premiers chrétiens aux usages romains en matière de sépulture.* — Société toulousaine d'études classiques, Mélanges, I (Toulouse, E. Privat, 1946 ; in 8, viii-343 p. et 5 pl.) 167-189.

Les premiers chrétiens n'ont pas eu à l'origine de rituel spécial pour les morts. Ils ont continué les usages funéraires de leur famille, pour autant qu'ils étaient compatibles avec leur foi, et ils les ont imprégnés d'un esprit nouveau. Tout en notant les usages écartés, tel celui de la couronne des morts et celui de la crémation, M. M. souligne cette continuité : célébration du novemdial, usage de parfums, pratique du *refrigerium*, art sépulcral, inviolabilité de la sépulture. Tout ceci est abondamment illustré par les textes littéraires comme par les monuments épigraphiques et archéologiques romains. La documentation est excellente, avec par ci par là quelques lacunes. Ainsi pour la *memoria apostolorum*, on s'étonne de ne pas voir citée l'étude de Th. Klauser, *Die Cathedra im Totenkult*, Münster, 1927. B. B.

828. G. van der Leeuw. *Refrigerium.* — Mnemosyne, Ser. III, 3 (1935-36) 125-148.

Cette étude était terminée quand l'auteur a eu connaissance de celle de A. M. Schneider, *Refrigerium*, Fribourg en Br., 1928, beaucoup plus complète. Elle nous mène de Vondel jusqu'à la préhistoire égyptienne. C'est peut-être beaucoup pour un article aussi court. La documentation est nécessairement incomplète et surtout cela manque un peu d'ordre et de clarté. On ne voit pas très bien l'évolution sémantique du terme ni la filiation des idées. Il est possible que le *ψυχρὸν ὕδωρ* des textes eschatologiques de l'orphisme soit pour quelque chose dans cette histoire, mais je n'en suis pas sûr du tout. *Refrigerium* est spécifiquement latin, il n'a pas de correspondant adéquat en grec. Dans les traductions il répond à une demi-douzaine de mots grecs. Dans les inscriptions funéraires, il n'y a aucun terme grec équivalent qui revienne avec la même fréquence. C'est donc dans le monde latin qu'il faut chercher son origine. Si l'une ou l'autre des idées qu'il évoque a une origine grecque ou orientale, c'est une autre question, mais c'est probablement indémontrable. Il faut noter aussi que le *refrigerium* chez Tertullien, dans l'exégèse de *Lc* 16, 19-31, n'a rien à voir avec le purgatoire. Quand Tertullien dit : *Abraham refrigeratur*, il s'agit du bonheur dont Lazare jouit dans le sein d'Abraham, qui n'a rien du purgatoire. Tertullien, il ne faut pas l'oublier, est millénariste. La documentation patristique et surtout liturgique est nettement insuffisante. B. B.

829. G. van der Leeuw. *CR de K. Marót, Refrigerium.* — Gnomon 14 (1938) 573-574.

C'est le compte rendu d'un article paru en hongrois, avec un résumé allemand et français, dans *Acta Litt. ac Scient. Reg. Univ. Hung. Franc.-Iosephinae, Sectio geographico-historica,* III, 2 (Szeged, 1937). Cet article ne nous a pas été accessible. M. v. d. L. répond à quelques critiques que lui fait M. Marót, surtout à propos de méthode. Il ne résulte aucune clarté particulière de cette discussion.

B. B.

830. C. Leonardi. *'Ampelos. Il simbolo della vite nell'arte pagana e paleocristiana* (Bibliotheca « Ephemerides liturgicae », Sectio historica, 21). — Roma, Edizioni liturgiche, 1947 ; in 8, xxxvi-265 p.

M. L. distingue deux courants dans l'interprétation symbolique de la vigne. L'un est d'origine païenne et il se rattacherait au culte de Dionysos. Sa présence sur les monuments funéraires symbolise les espérances de l'au-delà. Ce symbolisme a été christianisé et on le retrouve dans l'iconographie chrétienne. L'autre courant est spécifiquement chrétien et il doit son origine à des textes bibliques : l'allégorie de la vigne dans saint Jean,la description de la terre promise, l'allégorie d'Isaïe 5, 1-7 appliquée à l'Église. La documentation est bonne, sans être exhaustive (voir par ex. la stèle acquise par Georges de Saxe à Louxor, dans F. J. Dölger, *Ichtys*, t. V, p. 325), et les illustrations sont excellentes. Tout n'est pas également sûr dans l'interprétation. Je me demande si le culte de Dionysos a joué un aussi grand rôle dans les croyances eschatologiques. M. L. nous dit que le culte de Dionysos est intimement uni à la vigne, que c'est un fait indiscutable qui appartient au domaine public (p. 8). Je n'y contredirai pas ; mais s'ensuit-il que chaque fois qu'on rencontre la vigne dans un monument païen il y ait là une influence, directe ou indirecte, du culte de Dionysos ? C'est surtout pour l'interprétation chrétienne de ce thème qu'il y a, à mon avis, une lacune : M. L. me semble trop peu familiarisé avec les idées eschatologiques des premiers chrétiens, qui pourtant donnent un sens tout nouveau à ces symboles : le *Paradisus*, entendu souvent du paradis terrestre dont l'homme avait été chassé, la première résurrection de l'ère millénaire dont le symbole était la fécondité de la vigne (voir Papias dans Irénée, *Adv. haer.* V, 33, 3). Je sais bien que le millénarisme est mort depuis longtemps, mais il a laissé des traces incontestables dans le culte des défunts. C'est aussi une erreur de méthode que de chercher à interpréter la grappe de *Num.* 13, 25 uniquement par ce que les Pères disent de la grappe elle-même. Il aurait fallu tenir compte de ce qu'ils disent de la terre promise dont la grappe était le seul symbole iconographiquement utilisable. Il était en effet impossible de représenter des ruisseaux de lait et de miel. Je crois donc que M. L. n'a pas épuisé le sujet, bien qu'il nous donne déjà beaucoup. B. B.

831. D. Mahnke. *Origins of Mathematical Mysticism. Erwiderung.* — Isis 32 (1940 ; paru en 1947) 131-132.

832. W. Pagel. *The Reviewer's Reply.* — Isis 32 (1940 ; paru en 1947) 132-133.

A propos d'une recension de son ouvrage *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt* (voir *Bull.* IV, n° 25), parue dans *Isis* 30 (1939) 121-124, sous la signature de M. W. Pagel, M. M. insiste sur la distinction nécessaire entre les formules, qui se transmettent presque inchangées à travers les âges, et leur contenu sans cesse

variable suivant les courants de pensée propres à chaque peuple et à chaque époque. Il rappelle entre autres que ce n'est pas d'Avencebrol, — cependant le penseur le plus original du judaïsme, — que le moyen âge latin tient l'essentiel de la mystique mathématique plotinienne. Celle-ci lui est venue par des écrivains latins tels qu'Apulée, Augustin, Boèce et surtout Scot Érigène. Ce n'est pas non plus au philosophe juif que remonte la transposition moderne du symbole géométrique de l'infini de Dieu au macrocosme et au microcosme que sont le monde et l'homme ; la source en est bien plutôt la mystique allemande et Nicolas de Cues en particulier.

La réplique de M. P. se limite à un point qui n'est plus du domaine de ce *Bulletin* : l'influence de la Cabale sur Leibniz. H. B.

833. P. Andriessen O. S. B. *L'Apologie de Quadratus conservée sous le titre d'Épître à Diognète.* — Rech. Théol. anc. méd. 13 (1946) 5-39, 125-149, 237-260. II° s.

La thèse soutenue par dom A. avait été entrevue par H. Kihn, *Ursprung des Briefs an Diognet,* Fribourg en Br., 1882, mais rejetée parce que le fragment de Quadratus cité par Eusèbe, *Hist. eccl.* IV, 3, 2, ne se retrouve pas dans *Diognète.* La solution de cette difficulté, c'est que le fragment en question appartient au texte omis entre VII, 6 et VII, 7, où tout le monde est obligé de constater qu'il y a une lacune. Mais cette lacune comportait plus que quelques lignes. D'autre part l'examen du contexte qui précède et de celui qui suit permet de soupçonner le contenu de cette lacune et on peut constater que le fragment d'Eusèbe est dans la même note. Il y a de plus entre ce fragment et le reste de *Diogn.* des ressemblances de style. Le second article est consacré à la tradition sur Quadratus : il s'agit bien de l'évêque d'Athènes. Son *Apologie* a été citée par Eusèbe de Thessalonique contre les aphthartodocètes : il s'agit probablement de *Diogn.* IX, 2. Il y a aussi une citation dans le Martyrologe de Bède, au 26 mai. La prétendue lettre de Jacques à Quadratus trahit aussi la connaissance de *Diogn.* ou du moins de son début. Puisque *Diogn.* n'est autre chose que l'*Apologie* de Quadratus, le Diognète n'est autre que l'empereur Hadrien. Ce n'est pas un nom, mais un titre Dans son troisième article, dom A. rappelle ce qu'on sait d'Hadrien et montre la pertinence de l'*Apologie.* Un excursus final tend à prouver que le Diognète nommé dans les pensées de Marc-Aurèle n'est autre qu'Hadrien. L'ensemble de cette étude est parfaitement cohérent et donne le maximum de certitude qu'on peut attendre en pareil cas. Tout n'est d'ailleurs pas également probant. Ainsi l'étude sur la concordance de style (p. 33-39). Il est peut-être présomptueux de tirer des conclusions d'un fragment de cinq lignes. De plus les analyses métriques ne sont pas toutes exactes. Les finales *οι* et *αι* sont comptées comme brèves au point de vue de l'accent, mais au point de vue métrique elles sont toujours longues, à moins qu'elles ne soient en hiatus. B. B.

834. P. Andriessen O. S. B. *L'Épilogue de l'Épître à Diognète.* — Rech. Théol. anc. méd. 14 (1947) 121-156.

Dom A. défend l'authenticité des chapitres XI-XII de *Diogn.* en montrant la similitude de style et la continuité de la pensée. Il esquisse alors un essai d'interprétation. La démonstration me paraît insuffisante. Du point de vue stylistique les similitudes se bornent pour la plupart à des lieux communs. Les rapprochements faits par R. H. Connolly avec Hippolyte, dans *Journ. theol. Studies* 37 (1936) 2-15, me paraissent bien plus caractéristiques. Mais de cela dom A. ne

souffle mot. Il ne cite cet article que pour dire que dom C. « juge la différence de style si peu sérieuse qu'il n'hésite pas à attribuer Dg et E au même auteur » (p. 122). Ce n'est pas tout à fait exact. Dom C. parle d'un « very different style » (p. 15). B. B.

835. J. Leclercq O. S. B. *L'idée de la royauté du Christ dans l'œuvre de saint Justin.* — Année théologique 7 (1946) 83-95.

La royauté du Christ tient une grande place dans l'apologétique de Justin contre les Juifs. Il veut montrer que Jésus a réalisé les prophéties du Messie-Roi. La clé qui permet de réduire l'antinomie apparente entre la majesté royale du Christ et l'humilité de sa mort est la distinction entre les deux « parousies ». La puissance royale sera pleinement réalisée dans le Christ à sa seconde parousie. Mais cette royauté glorieuse est liée à l'économie de sa première parousie. Elle sera la révélation de la royauté que possédait déjà le Christ, reconnue par les Mages et par le peuple lors de l'entrée triomphale à Jérusalem. Sa royauté est d'ailleurs conditionnée par sa passion. La résurrection et l'ascension sont le premier couronnement royal du Christ. Cette royauté n'est pas attribuée au Christ par Justin en tant que descendant de David, ni à titre de créateur, mais en raison de sa divinité. B. B.

836. R. H. Bainton. *The Early Church and War.* — Harvard theolog. Review 39 (1946) 189-212.

Les premières mentions de chrétiens servant dans les armées impériales apparaissent vers 170-180, mais à partir de ce moment leur nombre va croissant. C'est à la même époque qu'on trouve dans la littérature chrétienne un certain nombre de condamnations plus ou moins explicites du service militaire. D'aucuns cependant distinguent le service militaire en temps de paix et en temps de guerre. Peut-être est-ce le sens du canon 3 d'Arles (314) : le soldat aurait le droit de jeter ses armes en temps de guerre, mais non en temps de paix. Les espérances eschatologiques et l'hostilité de l'empire romain envers l'Église ont sans doute renforcé cette prohibition basée en principe sur la défense de verser le sang et sur le danger d'idolâtrie. B. B.

837. W. L. Knox. *Irenaeus, Adv. Haer. 3, 3, 2.* — Journ. theol. Studies 47 (1946) 180-184.

Il s'agit du fameux texte au sujet de l'Église romaine : *Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam.* Ce serait un lieu commun : la prééminence de Rome comme capitale de l'empire, point de rencontre d'hommes qui viennent de partout. L'interprétation n'est pas neuve. Quant à l'argument nouveau de M. K., il me semble un peu faible : deux textes, un de Galien et un de Diodore de Sicile, ne suffisent pas à prouver l'existence d'un lieu commun et moins encore qu'Irénée a transformé maladroitement un texte qu'il avait trouvé quelque part, on ne sait où. Il n'en reste pas moins que cette interprétation est défendable. Il faut alors distinguer deux choses. Irénée reconnaît la prééminence de l'Église de Rome en matière de foi, c'est un fait. Autre chose est la preuve qu'il en donne. Il ne fait pas appel ici à l'apostolicité de cette Église, mais à son universalité de fait. Rome n'est pas une Église isolée et comme renfermée en elle-même, mais elle est le point de rencontre de l'Église universelle. A noter qu'avec cette interprétation il ne faut pas traduire *omnem ecclesiam* par « all the Church » (p. 184), mais par « l'Église tout entière » (*eos qui sunt undique fideles*). B. B.

838. J. I. HOCHBAN S. J. *St. Irenaeus on the Atonement.* — Theological Studies 7 (1946) 525-557.

Esquisse de toute la sotériologie d'Irénée : création de l'homme à l'image de Dieu, péché originel, préparation de la rédemption, mode de rédemption, fruits de la rédemption. Le P. H. estime qu'on a trop insisté sur le caractère mystique de cette rédemption jusqu'à nier la valeur de satisfaction de la mort du Christ. Sans doute tous les actes du Christ ont une valeur dans son rôle de *recapitulator* ; mais il y en a deux qui ont une importance particulière : la tentation du Christ et sa mort. Le P. H. n'exagère-t-il pas dans l'autre sens quand il dit que l'œuvre du salut n'est pas accomplie par l'incarnation, mais seulement rendue possible ? N'est-ce pas transposer la pensée d'Irénée dans un cadre qui n'est pas le sien ?

B. B.

839. J. T. MUCKLE. *Greek Works Translated Directly into Latin before 1350.* — Mediaeval Studies 4 (1942) 33-42 ; 5 (1943) 102-114. IIIe s.

Liste alphabétique suivant l'ordre des auteurs grecs. Elle embrasse tous les écrits qui intéressent l'histoire de la philosophie et de la théologie. N'en sont exclus que les écrits bibliques, liturgiques, juridiques, hagiographiques et de pure science. L'entreprise est audacieuse et les lacunes sont nécessairement importantes. Une première a été comblée par le P. M. lui-même en tête de son second article. Celui-ci groupe les traductions postérieures à l'an 1000. L'autre s'étend aux dix premiers siècles. Nous regrettons un peu ce découpage en deux séries alphabétiques. Mais, indubitablement, la liste du P. M. rendra de grands services.

M. C.

840. J.-P. BRISSON. *Les origines du danger social dans l'Afrique chrétienne du IIIe siècle.* — Recherches Science relig. 33 (1946) 280-316.

La crise donatiste a ses racines dans les conditions politiques et sociales de l'Afrique romaine du IIIe siècle. Elle est la manifestation à la fois du particularisme africain en lutte avec l'empire et d'une agitation sociale issue de l'enseignement moral du christianisme, mais d'un enseignement dévié de son but. La doctrine de Tertullien et de saint Cyprien sur les richesses est déjà fort peu nuancée. Mais c'est surtout chez Commodien que M. B. va chercher l'expression du sentiment populaire à l'égard des riches et de l'empire romain persécuteur des chrétiens. Il y a sans doute beaucoup de vrai dans cette explication, mais peut-être aussi une part d'exagération. Doit-on refuser au mouvement donatiste toute valeur purement religieuse pour n'y trouver que l'effet de rancœurs sociales et d'un nationalisme qui voit dans une Église africaine indépendante la première étape d'une Afrique libre ? Et la faiblesse de certains évêques africains dans la persécution de Dioclétien ne serait-elle pour rien ou à peu près dans l'éclosion du donatisme ? M. B. me paraît aussi bien sévère dans son appréciation de l'enseignement moral de Tertullien, de Cyprien et même de Commodien. On pourrait aussi trouver que certaines pages de l'évangile ont un relent révolutionnaire et que l'Apocalypse n'était pas un livre de tout repos pour la sécurité de l'empire. Il semblerait que M. B. a lu Commodien avec la préoccupation constante de découvrir qu'il n'a vraiment pas l'esprit chrétien, même quand il ne fait que traduire l'évangile en mauvais alexandrins. Et n'est-il pas exagéré aussi de dire que la langue et la versification de Commodien suffisent à nous convaincre qu'il appartenait à l'une des plus basses classes de la société (p. 292) ? C'est assurément de la langue populaire et de la versification sans prétention. Mais on me fera difficilement croire que c'est la langue d'un débardeur ou d'un valet de ferme. B. B.

841. E. C. Ratcliff. *The Relation of Confirmation to Baptism in the Early Roman and Byzantine Liturgies.* — Theology 49 (1946) 258-265, 290-295.

Après avoir décrit les rites d'initiation de l'ancien rite romain, d'après le Sacramentaire gélasien et l'*Ordo romanus VII*, et ceux du rite byzantin d'après l'euchologe Barberini, M. R. se demande si ces deux rituels ont simplement juxtaposé deux cérémonies distinctes ou bien s'il y a entre ces rites une unité essentielle. Pour résoudre cette question, l'auteur recourt au *De baptismo* de Tertullien. Celui-ci dit explicitement ce que les anciens rites supposent implicitement : le baptême est ordonné à la rémission des péchés, la confirmation seule donne l'Esprit-Saint. Ce sont donc deux parties nécessaires de l'initiation chrétienne. Si je comprends bien la pensée de l'auteur, le baptême d'eau serait par lui seul impuissant à sauver le chrétien, la confirmation serait nécessaire au salut. Personne, que je sache, n'a jamais nié que l'imposition des mains ne fasse partie de l'initiation chrétienne, ni qu'elle en soit le point culminant. Mais que le baptême d'eau ait un effet purement négatif, qu'il ne soit que la première partie d'un rite unique, c'est là une théorie contraire à toutes les données de l'histoire et à toute la tradition chrétienne. M. R. peut remonter plus haut que Tertullien : il y a la doctrine paulinienne du baptême et la pratique de l'Église apostolique attestée par les Actes. L'imposition des mains était réservée aux apôtres et dans l'Église occidentale la confirmation a toujours été réservée à l'évêque. Tertullien, auquel M. R. fait appel, admettait que les laïcs pouvaient baptiser *in necessitatibus* (*De bapt.* 17). A quoi bon, si ce baptême était par lui-même inefficace ? Mais la plus ancienne tradition, celle de saint Paul, ne voit pas seulement un effet négatif au baptême : on meurt avec le Christ, mais on ressuscite avec lui à une vie nouvelle. Il n'est pas bon en ces matières d'user de raisonnements trop mathématiques. B. B.

842. A. d'Alès S. J. *Tertullien helléniste.* — Revue Études grecques 50 (1937) 329-362.

Relève les vestiges de la littérature grecque (poésie, philosophie, histoire) dans Tertullien. Les conclusions, d'après le P. d'A., sont « affligeantes » : dans aucun de ces domaines Tertullien n'a rien laissé de profond ni de durable. Il n'y a rien d'inattendu dans cette découverte. L'œuvre de Tertullien est d'ailleurs assez grande sans cela. Pour terminer l'auteur donne un lexique des termes « exotiques » de Tertullien. La plupart sont grecs et un grand nombre provient de la Bible grecque. B. B.

843. M. T. Ball. *Nature and the Vocabulary of Nature in the Works of Saint Cyprian.* A Dissertation (Catholic University of America, Patristic Studies, 75). — Washington, Catholic University of America Press, 1946 ; in 8, xix-303 p.

On est un peu étonné, à première vue, de voir consacrer une thèse aussi volumineuse à un sujet en somme assez mince. Cyprien n'est pas un poète et on ne s'attend guère à trouver dans ses œuvres une aussi ample moisson. Sr B. a cependant réuni et classé en trois chapitres, suivant le genre littéraire des écrits (apologétiques, disciplinaires, épistolaires), les termes et les images empruntés à la nature. Elle finit par un chapitre de quatre pages dont les conclusions me paraissent un peu vagues. Saint Cyprien se sert comme le Christ d'images familières pour illustrer son enseignement ; jamais il n'attire l'attention sur des phé-

nomènes curieux ou étranges. Mais avait-il un sentiment profond de la nature ? Sr B. répond affirmativement à cette question. Cependant tout le matériel qu'elle a amassé avec beaucoup de patience n'a pas la même valeur. Il faudrait distinguer ce qui est original. Quand Cyprien parle d'un chrétien qui rougit d'appartenir au Christ, cela fait une référence pour le paragraphe « couleur » (p. 157). De même quand la terre tremble à la mort du Seigneur (p. 94), cela rentre dans un des quatre éléments. Mais qu'est-ce que cela a à voir avec le sentiment de la nature ? Il faudrait aussi retirer tout ce qui est citation scripturaire et ce qui appartient au langage courant, métaphores usées qui viennent machinalement sous la plume de tous les rhéteurs, sinon de tout le monde. En somme cet inventaire est assez fallacieux. Si on ne gardait que ce qui est vraiment original, le résultat serait sans doute assez mince. B. B.

844. R. B. Donna. *Notes on Cyprian's De habitu virginum, its Source and Influence.* — Traditio 4 (1946) 399-407.

Il est fort peu question des sources de Cyprien dans cet article, sinon dans une note, mais surtout de son influence sur le *De virginitate* d'Aldhelme. Il y a un certain nombre de citations explicites, mais en dehors de celles-ci l'influence de Cyprien est encore très sensible. B. B.

845. C. Arpe. *Substantia.* — Philologus 94 (1940) 64-67. IVe s.

Les premiers emplois de *substantia* se rencontrent chez Sénèque, avec le sens d'une réalité concrète, corporelle. Chez Quintilien il évolue déjà : on le trouve pour désigner une propriété spirituelle et même avec le sens d'essence (*substantia rhetorices*). Mais pour la traduction de *οὐσία* dans les catégories d'Aristote, Quintilien ne connaît encore que *essentia*. *Substantia* dans ce sens est explicitement attesté par Marius Victorinus et saint Augustin, mais il est probable que cette traduction est beaucoup plus ancienne et que Tertullien la connaissait déjà. D'après M. A., ce serait cette traduction qui aurait changé le sens de la première catégorie d'Aristote. Sur cette question, voir *Bull.* V, nº 847. B. B.

846. J. de Ghellinck S. J. *L'entrée d'essentia, substantia et autres mots apparentés dans le latin médiéval.* — Bulletin Du Cange, Archivum Latinitatis Medii Aevi 16 (1941) 77-112.

Histoire de l'évolution sémantique des mots *essentia*, *substantia*, *subsistentia*, *persona*, depuis les auteurs païens jusqu'au XIIIe siècle. *Essentia* s'est implanté définitivement dans la langue philosophique et théologique dès le IVe siècle comme traduction de *οὐσία*, malgré la répugnance des auteurs classiques. *Substantia* a une histoire plus compliquée. A côté du sens matériel de biens, fortune, il est pris tantôt pour un synonyme d'*essentia*, tantôt pour la traduction de *ὑπόστασις* avec ses divers sens, mais il sera supplanté par *persona* généralisé par Boèce. D'autre part, *subsistentia*, déjà proposé par Rufin, n'acquerra droit de cité que beaucoup plus tard dans le langage philosophique. B. B.

847. J. de Ghellinck S. J. *Essentia et substantia.* — Bulletin Du Cange, Archivum Latinitatis Medii Aevi 17 (1942) 129-133.

Mise au point, à l'occasion d'une note de C. Arpe (voir *Bull.* V, nº 845). D'après celui-ci, la traduction de *οὐσία* par *substantia* n'a pas été sans influer sur l'in-

terprétation de la première catégorie d'Aristote et lui a fait donner peu à peu le sens de « substrat ». Le P. de Gh. ne croit pas que cette interprétation ralliera les suffrages des historiens de la philosophie. B. B.

848. O. Tescari. *Echi di Seneca nel pensiero cristiano e vice versa.* — Unitas 2 (1947) 171-181.

Les citations de Sénèque sont abondantes dans Lactance, mais peu nombreuses dans saint Jérôme et saint Augustin. M. T. relève quelques influences chez Augustin. A propos de la lettre 102 de Sénèque, où le jour de la mort est appelé *aeterni natalis*, il discute l'origine du sens chrétien de *natalis* et le fait remonter à la persécution de Néron. Sénèque peut donc avoir été influencé par l'usage chrétien. Cela me paraît très problématique. B. B.

849. J. R. O' Donnell. *The Meaning of « Silva » in the Commentary on the « Timaeus » of Plato by Chalcidius.* — Mediaeval Studies 7 (1945) 1-20.

On sait que, s'appuyant sur Chalcidius, les auteurs du moyen âge appellent parfois la matière *silva*.Le terme se rencontre en effet 270 fois dans le *Commentaire* de Chalcidius sur le *Timée*. Mais que signifie-t-il exactement ? Après avoir rappelé la position du problème de la matière chez Platon, le P. O' D. passe en revue les principaux sens que recouvre chez Chalcidius le terme *silva*. Ces sens sont fort divergents et il n'est guère possible de les ramener à une idée précise. Il s'agit de l'*ex quo* aristotélicien des choses plutôt, semble-t-il, que de l'*in quo* platonicien. M. C.

850. J. Lebreton S. J. *A propos de « La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers ».* — Recherches Science relig. 33 (1946) 484-489.

Excellente synthèse de la doctrine trinitaire d'Hilaire inspirée par la thèse du P. P. Smulders (voir *Bull.* V, nº 9). L'effort d'Hilaire est concentré sur la divinité du Fils de Dieu. La théologie du Saint-Esprit est très sommairement traitée et la christologie n'est considérée qu'indirectement et n'est pas exempte de confusion. Les Pères cappadociens et surtout saint Augustin donneront une synthèse plus riche, mais ils ne feront pas oublier la pensée vigoureuse de l'évêque de Poitiers. B. B.

851. J. J. McMahon. *De Christo mediatore doctrina sancti Hilarii Pictaviensis* (Pontificia Facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 14). — Mundelein (Ill.), Seminarium Sanctae Mariae ad Lacum, 1947 ; in 8, III-134 p.

C'est en somme toute la christologie et la doctrine de la rédemption de saint Hilaire qu'étudie le P. McM. dans sa dissertation, avec des titres de chapitres parfois un peu étonnants : *mediator ontologicus, mediator moralis in genere, mediator moralis in specie.* L'ensemble reste assez superficiel, comme on pouvait s'y attendre. Ne pourrait-on vraiment orienter les jeunes docteurs vers des sujets qui soient plus à leur portée ? Le latin est assez approximatif. Je ne comprends pas très bien cette proposition infinitive qui doit former un tout, puisqu'elle est introduite par un double point : « Christum Mediatorem esse continens et centrum totius corporis veritatis salutaris » (p. 130). On trouve çà et là des formes

inattendues : *adjuvavit* (p. 14), *unae* pour un datif (*ne unae quidem favet doctor noster*, p. 38). Certaines sont dues sans doute à une mauvaise correction d'épreuves : *de Salvatoris defectibus et passabilitate* (p. 45), *aphthartododekarum* (p. 44). Quant aux citations en français dans les notes, mieux vaut ne pas en parler. L'anglais n'est d'ailleurs pas toujours respecté. Je relève à deux lignes d'intervalle dans la n. 24, p. 8 : *Greek langauge, Aryan controversy,* ce dernier barbarisme étant attribué au P. F. Cayré. B. B.

852. J. Daniélou S. J. *La catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Église.* — La messe et sa catéchèse, Vanves, 30 avril-4 mai 1946 (Lex orandi, 7. — Paris, Éditions du Cerf, 1947 ; in 12, 342 p.) 33-72.

Il s'agit spécialement de l'enseignement donné aux nouveaux baptisés. Avec saint Cyrille de Jérusalem, le P. D. divise la catéchèse en trois parties : scripturaire, théologique et liturgique. Il n'importe pas seulement de rassembler les textes de l'Ancien Testament qui figurent l'eucharistie, il faut encore expliquer le mystère eucharistique en lui-même, puis l'instruction s'achève par une description commentée des principaux rites de la messe. Cet exposé s'appuie surtout sur les sources grecques, mais les Pères latins, spécialement saint Ambroise, y ont leur part. Ce n'est évidemment qu'une esquisse et le sujet demanderait à être repris plus en détail. Cela permettrait certaines précisions qui ne sont pas possibles dans un court exposé. Peut-être eût-il été bon de souligner que les catéchumènes avaient déjà reçu un enseignement biblique. C'est du moins le cas des auditeurs de saint Ambroise. Ils avaient entendu lire et expliquer l'histoire des patriarches, mais ils n'en connaissaient pas encore les « mystères ». B. B.

853. A. Michel. *Tolède (Conciles de).* — Dictionn. Théol. cath. 15, I (1946) 1176-1208. ve s.

Les dix-huit conciles de Tolède, qui se tinrent entre 400 et 701, ont exercé une influence réelle sur la pensée médiévale. C'est d'eux que s'occupe M. M. dans cet article. Il en fait brièvement l'histoire et en cite les textes principaux. Une section spéciale (c. 1197-1208) est consacrée aux « confessions de foi ». La bibliographie est particulièrement soignée. M. C.

854. F. Stummer. *Griechisch-römische Bildung und christliche Theologie in der Vulgata des Hieronymus.* — Zeitschrift alttestamentl. Wissensch. 58 (1940-41) 251-269.

M. S. montre, dans la traduction de saint Jérôme sur l'hébreu, l'influence de sa formation classique, qui se trahit soit par des réminiscences mythologiques, soit par les procédés de son style. Sur ce dernier point, voir le rapprochement entre *Jér.* 5, 8 et Cicéron, *Contra Pis.* 69 ; *Deut.* 32, 2 et Lucrèce VI, 495. Mais la théologie de Jérôme a aussi réagi sur sa traduction de l'Ancien Testament : voir, par ex., *Is.* 45, 8 ; 62, 1-2 ; *Hab.* 3, 18. M. S. avait déjà signalé ce fait dans son excellente introduction à la Bible latine (*Einführung in die lateinische Bibel*, Paderborn, 1928). B. B.

855. G. M. Perrella. *S. Girolamo e i deuterocanonici.* — Divus Thomas (Piac.) 47-49 (1944-46) 228-235.

Saint Jérôme a toujours, pour son compte personnel, été hostile aux deutérocanoniques, parce qu'ils ne se trouvent pas dans la Bible hébraïque. Cependant

certains passages de ses œuvres manifestent une humeur plus conciliante à l'égard de ceux qui ne partagent pas son avis et, en pratique, il cite lui-même les deutérocanoniques à peu près 200 fois, parfois avec une formule d'introduction qui les qualifie de *scriptura divina*. B. B.

856. J. RIVIÈRE. *Hétérodoxie des Pélagiens en fait de rédemption ?* — Revue Histoire ecclés. 41 (1946) 5-43.

C'est une idée reçue dans les manuels que les Pélagiens ont nié la valeur objective de la rédemption. Pélage n'a trouvé qu'un défenseur dans ce domaine, J. ERNST, qui publia un essai de réhabilitation dans ses *Pelagianische Studien* (*Der Katholik* 65, 1885, 241-269). Cette étude est d'ailleurs restée complètement ignorée et l'article *Pélagianisme* du *Dictionnaire de théologie catholique* 12, 684, reproduit l'opinion commune sans la moindre réserve. M. R. reprend donc l'examen des textes : ceux de saint Augustin, le principal sinon le seul témoin à charge, et ceux de Pélage lui-même dans ses commentaires de saint Paul d'abord, dans ses traités de morale ensuite. En fait ce n'est pas Augustin qui accuse Pélage d'erreur au sujet de la rédemption. L'accusation vient des critiques qui l'ont mal lu. Il n'y a pas eu d'hésitation sur la rédemption de nos péchés par la foi au Christ dont le baptême nous applique le bénéfice. Tout le monde était d'accord sur ce point. La question était de savoir si à cette grâce initiale d'autres ne devaient pas être ajoutées au jour le jour ou si le pécheur était désormais capable de se suffire sans cela. Quant au commentaire de Pélage, il contient deux séries de témoignages : tantôt la rédemption se passe en dehors de nous par le mystère inhérent à la mort du Sauveur, tantôt elle se réalise en nous par la valeur pédagogique de ses exemples. Mais les deux séries de témoignages sont également authentiques et il n'y a pas de raison d'éliminer ceux qui affirment la valeur objective de la rédemption. L'examen des traités de morale confirme cette conclusion. Sans doute Pélage a-t-il un tout autre tempérament qu'Augustin et est-il plus que celui-ci porté à voir l'aspect pratique des choses. Mais les développements qu'on trouve chez lui sur la valeur morale de l'exemple du Christ ne peuvent servir de base à un *argumentum e silentio*. La croyance traditionnelle à la valeur objective de la rédemption est sous-jacente à ces développements, quand elle n'apparaît pas clairement. B. B.

857. J. VENDRYES. *Druidisme et christianisme dans l'Irlande du moyen âge.* — Bulletin Académie Inscriptions et Belles-Lettres 1946, 310-329.

La pensée théologique subit le contre-coup, au début et tout au long du moyen âge, des conceptions traditionnelles de chaque peuple. Ainsi le martyre joue un rôle de tout premier plan dans la littérature hagiographique et apologétique de la Gaule. Par contre, en Irlande, ce thème n'est guère exploité et cède la place à celui du miracle. L'hagiographie irlandaise est sursaturée de faits merveilleux. Ce sont eux qui doivent convaincre les hommes de la vérité du christianisme, par comparaison avec la magie des druides, dont l'activité et le souvenir hantent le pays. Aussi lit-on, par exemple, dans la *Lorica* de Columcille : « Mon druide, c'est le Christ, Fils de Dieu ». M. C.

858. B. FISCHER. *Der Bibeltext in den pseudo-augustinischen « Solutiones diversarum quaestionum ab haereticis obiectarum » im Codex Paris. B. N. Lat. 12217.* — Biblica 23 (1942) 139-164, 241-267.

Le compilateur de ce recueil vivait en Afrique vers 470-490. Il a substitué au texte biblique de ses sources un texte particulier où se remarque encore le vieux fonds africain. B. B.

859. A. VAN DE VYVER. *Vroeg-middeleeuwsche wijsgeerige verhandelingen.* VIe s. — Tijdschrift voor Philos. 4 (1942) 156-199.

M. v. d. V., que les lecteurs de ce *Bulletin* connaissent surtout par ses études sur Cassiodore, est aussi un des spécialistes les plus remarquables de la littérature philosophique du haut moyen âge. A ce titre, il échappe un peu à notre programme. Nous avons tenu cependant à mentionner quelques-unes de ses enquêtes (voir *Bull.* IV, nos 498-500) et nous tenons plus spécialement à signaler celle-ci. M. v. d. V. y étudie notamment l'influence de Boèce et de Martianus Capella, en s'appuyant constamment sur la littérature manuscrite. Indications importantes au sujet des gloses sur Martianus par Jean Scot (que M. v. d. V. date erronément, à notre sens, de 852 ; voir *Bull.* V, nos 768-69), par le Pseudo-Dunchad (dont l'antériorité sur Scot lui paraît également douteuse), par Remi d'Auxerre et par d'autres. Nouvelle confirmation de l'attribution à Hucbald de Saint-Amand des gloses dites d'*Icpa*. Précieuses données enfin sur Notker Labeo, Gerbert de Reims, Abbon de Fleury et Gerland. M. C.

860. E. GILSON. *Le christianisme et la tradition philosophique.* — Sciences philos. et théol. 2 (1941-42) 249-266.

Leçon de clôture d'un cours sur *Les sources latines du platonisme médiéval.* M. G. y pose admirablement le problème du rôle qu'ont joué dans la tradition chrétienne le platonisme d'une part, l'aristotélisme d'autre part. S'il est vrai, en gros, que la patristique fut platonicienne et la scolastique aristotélicienne, il est vrai également qu'Aristote n'a pas à proprement parler « remplacé » Platon, ni Platon Aristote. C'est que le christianisme n'a pas demandé à l'un et à l'autre le même genre de service. C'est, plus radicalement encore, que l'un et l'autre ne pouvaient pas lui rendre un service identique. L'œuvre de Platon est partiellement une philosophie religieuse et ce n'est guère que sous cet aspect qu'elle a été connue et repensée en Occident (comme, d'ailleurs, en Orient). Par contre, Aristote ignore la religion et c'est sous l'angle de la logique d'abord, puis de la physique et de la métaphysique qu'il a touché les esprits chrétiens. Faut-il s'étonner dès lors que les plus grands aristotéliciens du moyen âge gardent la nostalgie de Platon lorsqu'ils touchent à des problèmes proprement religieux : l'origine et la destinée de l'homme, les rapports du monde avec Dieu ? Faut-il s'étonner que les esprits plus exclusivement religieux se méfient par instinct des spéculations d'Aristote et essaient de s'enfermer dans l'augustinisme ? M. G. esquisse un éloquent parallèle, à cet égard, entre saint Thomas et saint Bonaventure. L'idéal intellectuel de l'un est une *Summa*, synthèse du savoir ; l'idéal intellectuel de l'autre un *Itinerarium* vers Dieu. Nous pourrions ajouter que cette double attitude, où s'exprime la lutte entre l'aristotélisme et la platonisme augustinien, est l'aboutissement normal d'une autre lutte qui a passionné le haut moyen âge et tout autant, si pas davantage, les siècles patristiques, celle des dialecticiens contre les traditionalistes, des *artium cultores* contre les *stulti propter Christum*, des héritiers de l'humanisme antique contre les fervents du seul évangile. L'évolution

spirituelle d'un saint Augustin s'éclaire singulièrement dans cette perspective et M. G. n'a pas de peine à rendre compte de l'attrait qu'exerça finalement sur lui le platonisme. Mais c'est Boèce qui lui fournit l'exemple le plus frappant de la différence des rôles d'Aristote et de Platon. Autant dans ses ouvrages de science pure il est disciple du premier, autant dans sa *Consolatio Philosophiae* il cherche auprès du second la réponse aux problèmes vitaux. M. C.

861. M. L. W. Laistner. *The Western Church and Astrology during the Early Middle Ages.* — Harvard theol. Review 34 (1941) 251-275.

Contre l'opinion reçue que jusqu'au XIIe siècle, époque de l'influence arabe, le moyen âge latin ignore l'astrologie, M. L. établit par les allusions littéraires que les croyances astrologiques figuraient parmi les superstitions combattues par les hommes d'Église. Il est vrai que ce n'est qu'à partir du IXe siècle qu'une certaine connaissance de l'astrologie « scientifique » se répand, grâce surtout aux manuels de Manilius et de Firmicus Maternus. M. C.

862. J. Collins. *Progress and Problems in the Reassessment of Boethius.* — Modern Schoolman 23 (1945-46) 1-23.

Excellente vue d'ensemble sur les nombreuses études littéraires et doctrinales consacrées à Boèce en ces dernières décades. M. C. s'attache spécialement à montrer que les idées reçues au sujet de l'activité scientifique et de la pensée de Boèce s'en trouvent assez profondément affectées. Le « plan littéraire » que s'était tracé Boèce n'est plus à prendre absolument à la lettre, et la place qu'il occupe dans l'histoire de la logique, de la mathématique et de la musique, comme dans celle de la philosophie et de la théologie, est à la fois plus précise, plus complexe et moins exclusive qu'on ne se plaît encore parfois à le dire. M. C. souligne notamment les progrès faits en ces dernières années dans l'interprétation de termes comme *esse, substantia, persona, intelligentia, summum bonum.* M. C.

863. I. Schuster. *La reclusione e l'occisione di Severino Boezio « in agro Calventiano ».* — Scuola cattolica 71 (1943) 369-372.

Le cardinal S. estime que l'*ager calventianus*, où Boèce fut détenu et exécuté, est à identifier avec Calvenzano près de Melegnano dans le Milanais. Il y aurait eu là dès cette époque un monastère de cénobites auquel la garde du condamné aurait été confiée. Et c'est dans ce monastère que Boèce aurait composé sa *Consolatio Philosophiae*. Rapprochant la doctrine de cette dernière de la *Règle* de saint Benoît, le cardinal S. y trouve la recherche de la « sagesse chrétienne », s'élevant par des « degrés de perfection », depuis « la science naturelle » jusqu'à la « théologie mystique ». Cette interprétation extrêmement audacieuse n'est malheureusement qu'esquissée. Nous doutons qu'elle rencontre quelque crédit chez les historiens. Car, d'une part l'*ager calventianus* paraît devoir se situer malgré tout à Pavie, et d'autre part la doctrine de la *Consolatio Philosophiae*, pour élevée qu'elle soit, se laisse difficilement ramener à la spiritualité chrétienne. M. C.

864. E. Rapisarda. *La crisi spirituale di Boezio.* — Firenze, La Nuova Italia, 1947 ; in 12, viii-135 p. L. 470.

M. R. estime que le problème du christianisme de Boèce a été généralement mal posé. Depuis la découverte de l'*Anecdoton Holderi*, on ne doute plus de l'authen-

ticité des *Opuscula sacra*, — parmi lesquels il faut compter, croyons-nous, l'opuscule IV, — mais les historiens éprouvent quelque embarras à en harmoniser la doctrine avec celle de la *Consolatio Philosophiae*. Le plus souvent ils prétendent qu'après avoir adhéré dans sa jeunesse à une sorte de christianisme formel, dialectique, il s'en est détaché peu à peu pour n'en garder que de vagues réminiscences dans son dernier ouvrage, qui est, peut-on dire, son testament spirituel. Les plus audacieux essaient de retrouver dans la *Consolatio* un christianisme déguisé. M. R. voit l'évolution de Boèce tout autrement. A ses yeux, le christianisme des *Opuscula sacra* est celui d'un débutant, féru de dialectique et que les circonstances amènent à faire à sa manière de la théologie, tandis que dans la *Consolatio*, mûri par la vie et la souffrance, le dialecticien d'antan livrerait les expériences de sa conscience chrétienne. Pour mettre en évidence cette évolution progressive et non régressive, ce cheminement en profondeur sinon en subtilité théologique du christianisme de Boèce, M. R. étale avec complaisance tout ce qui, dans la *Consolatio*, peut évoquer la philosophie religieuse de l'Écriture et des Peres. Il esquisse même une sorte de parallélisme entre le développement spirituel de Boèce et celui d'Augustin, le seul parmi les auteurs chrétiens qui soit nommé dans l'œuvre du philosophe.

L'exégèse de M. R. est du plus haut intérêt et il nous paraît certain que les réminiscences chrétiennes de la *Consolatio* sont plus nombreuses qu'on ne le dit généralement. Nous ne croyons pas cependant que le christianisme de Boèce ait été vraiment profond, ni qu'il ait évolué en s'intensifiant sensiblement. Dans une étude (voir *Bull.* IV, no 504), qui a échappé à M. R., nous avons émis la conviction que chez Boèce, comme chez beaucoup d'intellectuels de l'antiquité, l'idéal païen, fortement ancré, n'avait pas été assimilé encore par le christianisme et qu'il formait avec ce dernier une sorte de syncrétisme non hiérarchisé. Les pages pénétrantes de M. R. sur le logicisme des *Opuscula sacra* ne font d'ailleurs que confirmer cette interprétation.

M. R. s'occupe également de la date des *Opuscula*. Il les place tous les quatre, — il ne s'occupe pas de la *Confessio fidei*, — aux environs de l'année 512. En quoi il se déclare en désaccord avec V. Schurr (voir *Bull.* III, no 540), dont malheureusement il ne connaît le travail que par une recension. S'il l'avait lu, il aurait sans doute modifié ses conclusions. Mais cela n'aurait pas été sans dommage pour sa thèse générale, car si le *De trinitate* est de 522, comme le pense à bon droit, d'après nous, V. Schurr, l'intensification du christianisme de Boèce entre ce traité et la *Consolatio* se trouve fort compromise.

Chemin faisant, M. R. émet une hypothèse (p. 72-73) ingénieuse et fort plausible au sujet des *Ebdomades* dont parle Boèce et qu'on prend généralement pour un ouvrage perdu. Il s'agirait de « conférences hebdomadaires » où quelques amis discutaient entre eux de problèmes philosophiques et théologiques. M. C.

865. K. Berg. *Die Werke des hl. Caesarius von Arles als liturgiegeschichtliche Quelle* (Pontificia Universitas Gregoriana). — Buchdrucklehrwerkstätte Birkeneck, 1946 ; in 8, 56 p.

Extrait d'une thèse présentée à l'Université grégorienne et dirigée par le P. J. M. Hanssens. La lecture de ces quelques pages ne feront nullement regretter que l'auteur n'ait pas publié son travail intégralement. L'ouvrage entier comprend 7 chapitres et nous n'avons sous les yeux qu'une petite partie du 5e, ce qui concerne le baptême. L'auteur a colligé les textes de saint Césaire. Mais il paraît fort mal informé de la littérature liturgique. Il a attendu une dizaine d'années que l'édition de G. Morin fût terminée. Il aurait pu, dans l'entretemps, consulter les

éditions critiques du *Missale Gothicum* et du Missel de Bobbio, qui sont publiées depuis longtemps et dont il semble ignorer l'existence. Il en est de même de l'édition des Conciles des *Monumenta Germaniae historica*. La thèse est pourvue d'un « Vidimus et approbamus » signé par deux professeurs. On n'est vraiment pas difficile. B. B.

866. M. Alamo O. S. B. *Hacia una edición definitiva de Apringio y observaciones a una nueva.* — Ciudad de Dios 153 (1941) 399-406.

867. A. C. Vega O. S. A. *Observación a las observaciones.* — Ciudad de Dios 153 (1941) 406-407.

Nous avons rendu compte antérieurement (voir *Bull.* V, nº 44) de l'édition des *Tractatus in Apocalypsin* d'Apringius par le P. Vega. Dom A. fait au sujet de cette édition des remarques qui se rapprochent des nôtres : base manuscrite absolument insuffisante ; intégration abusive dans le texte d'Apringius d'une partie du commentaire de Victorin de Pettau. Cette dernière méprise s'explique par le fait que le P. Vega ignorait l'édition critique de Victorin par J. Haussleiter. P. 401-404, dom A. donne une longue liste de corrections qu'il voudrait voir adopter pour le texte d'Apringius. Elles sont pour la plupart purement conjecturales ou empruntées à Beatus de Liébana.

Dans sa réplique, le P. V. admet l'imperfection de son texte et rappelle qu'il n'a pas voulu faire une édition critique. Avec raison, il ne discute pas pour l'instant les corrections proposées. Mais surtout, il nous communique ses nouvelles impressions sur le rapport Apringius-Victorin, après avoir pris connaissance de l'édition de J. Haussleiter. Ces impressions ne diffèrent guère de ses anciennes conclusions. Nous le regrettons, car elles nous paraissent indéfendables. M. C.

868. L. W. Jones. *Notes on the Style and Vocabulary of Cassiodorus' « Institutiones ».* — Classical Philology 40 (1945) 24-31.

M. J., auteur d'une traduction anglaise des *Institutiones*, est bien placé pour connaître les particularités et les difficultés du latin de Cassiodore. Même dans ses *Institutiones*, — que M. J. place quelque temps après 551, — écrits pour les commençants, il a des recherches de style et de vocabulaire. Au reste, sa langue se ressentira toujours de réminiscences du style officiel. Il est souvent difficile de déterminer s'il suit l'usage classique ou l'usage médiéval. M. J. discute une dizaine d'interprétations de Sœur M. E. Ennis, *The vocabulary of the Institutiones* (voir *Bull.* III, nº 1164). M. C.

869. C. S. Rayment. *Some Proposals for Changes in te Text of Martin of Braga's « De ira ».* — Americ. Journal of Philol. 67 (1946) 346-358.

870. C. W. Barlow. *Martin of Braga's « De ira ». New Readings from Esc. M. III. 3.* — Americ. Journal of Philol. 67 (1946) 359-360.

Le *De ira* de Martin de Braga, adaptation assez servile du *De ira* de Sénèque, n'a guère été étudié qu'en fonction de sa source et en vue de l'amélioration du texte de celle-ci. M. R. estime que l'opuscule de Martin mérite d'être étudié pour lui-même et qu'une nouvelle édition s'impose, bien qu'on n'en connaisse qu'un seul témoin ancien, *Escurial M. III. 3*, du Xe siècle. Dans le présent article, il propose une douzaine de corrections au texte de Migne, en se basant sur les passages parallèles de Sénèque et sur les exigences du contexte.

M. B., spécialiste en la matière (voir *Bull.* IV, n° 542) et qui possède des photographies d'*Escurial M. III. 3*, confirme par le témoignage du manuscrit plusieurs des conjectures de M. Rayment. M. C.

871. J. T. McNeill. *Folk-Paganism in the Penitentials.* — Journal of Religion 13 (1933) 450-466.

M. McN. interroge une quinzaine de pénitentiels irlandais, anglais, gaulois, espagnols, germaniques, depuis le VIe jusqu'au XIe siècle, et y relève les superstitions les plus courantes du moyen âge, en soulignant leur caractère universel et permanent à travers l'histoire religieuse. M. C.

872. T. P. Oakley. *Some Neglected Aspects in the History of Penance.* — Cathol. histor. Review 24 (1938-39) 293-309.

Depuis son livre *English Penitential Discipline and Anglo-Saxon Law* (1923), M. O. a publié une dizaine d'études sur divers aspects de la discipline pénitentielle du moyen âge (voir *Bull.* III, nos 453-56 ; IV, nos 547-49 ; V, nos 873-74). Dans le présent article, qui reproduit une conférence donnée à l'*American Historical Association* (29 décembre 1937), M. O. fait la synthèse des principaux résultats de ses enquêtes sur les pénitentiels entre le VIe et le XIIe siècle. La littérature pénitentielle en reçoit une signification étonnamment profonde. Tributaires de la législation civile comme des canons des conciles, de la doctrine de l'Église comme des usages populaires, même païens, les pénitentiels marquent à leur tour non seulement les mœurs, qu'ils régularisent tout en accentuant par leur variété les particularismes régionaux, mais encore le droit civil, le droit canonique, la doctrine morale elle-même, en y introduisant leurs prescriptions, en leur dictant, suivant les cas, la rigueur et la clémence. M. C.

873. T. P. Oakley. *The Cooperation of Mediaeval Penance and Secular Law.* — Speculum 7 (1932) 515-524.

Conférence lue à l'*American Society for Church History* (28 décembre 1931). Elle met en relief les services que se sont rendus l'une à l'autre la législation pénale du moyen âge et la discipline pénitentielle de l'Église. D'une part, par la confession, les pénitences imposées et les sanctions canoniques, l'Église atteint un grand nombre de crimes et délits qui, en fait ou en droit, échappent aux lois civiles ; telle, par exemple, la vengeance personnelle ou encore le parjure. D'autre part les lois civiles, dont l'arme principale est l'amende, consacrent et sanctionnent la discipline ecclésiastique, notamment l'obligation de s'acquitter des pénitences prescrites.

M. C.

874. T. P. Oakley. *Alleviations of Penance in the Continental Penitentials* — Speculum 12 (1937) 488-502.

Cet article, dont une adaptation française a paru en 1939 (voir *Bull.* IV, n° 549) sert de complément à une étude antérieure de M. O. sur les commutations et rédemptions, où il envisageait surtout les pénitentiels anglais et irlandais (voir *Bull.* III, n° 455). Tout comme pour ces derniers, il constate trois tendances : la rigoriste, qui rejette ou réduit au minimum les allègements de peine ; la large, qui les admet et parfois même les exagère ; la modérée enfin, qui les tolère moyennant bien des restrictions. La première est de beaucoup la plus ancienne, la plus répandue et la plus tenace ; les deux autres n'apparaissent qu'à partir du IXe

siècle. Mais aucune des trois ne revêt un caractère vraiment universel. Les tolérances et les relâchements, tout comme la discipline pénitentielle dans son ensemble, varient d'après les lieux. Il n'y a pas d'évolution continue, mais il est intéressant de noter que la tendance modérée finira par donner naissance à la pratique des indulgences. M. C.

VIIe s. 875. P. BROWE S. J. *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste* (Miscellanea Historiae Pontificiae, 6). — Roma, Universitas Gregoriana, 1942 ; in 8, 325 p.

Ce nouveau livre du P. B. élargit considérablement le problème envisagé dans une étude antérieure (voir *Bull.* IV, n° 528), à savoir la tolérance à l'égard des juifs. Le P. B. entend réunir l'ensemble des documents accessibles à ce jour et les mettre en œuvre dans une histoire aussi complète que possible de l'évangélisation juive. Il s'attache d'abord aux moyens employés : prédication obligatoire, discussions apologétiques, écrits polémiques, liturgie et prière, baptême, mesures de précaution après le baptême. La seconde partie recherche les résultats de ce prosélytisme intensif, — peu de conversions volontaires, beaucoup de conversions forcées, — ainsi que les raisons reconnues des échecs essuyés : ignorance de la langue, de la mentalité et de la psychologie juives ; manque de dévouement et mauvais exemples de la part des chrétiens ; obstination, propagande antichrétienne de la part des juifs ; volonté mystérieuse de la part de Dieu.

Nous n'avons pas à raconter en détail ces actions, réactions et explications relevées par le P. B. dans tous les pays d'Occident, — l'Espagne étant le plus souvent traitée à part, — au cours du moyen âge et même, en dépit du titre de notre volume, pendant la période patristique et dans les temps modernes. Contentons-nous de signaler les points qui intéressent spécialement ce *Bulletin* :

1. La prédication apologétique à l'adresse des juifs est relativement rare avant l'apparition des ordres mendiants, notamment des Frères Prêcheurs qui, à partir du milieu du XIIIe siècle, cherchent à se faire des auditoires par voie de contrainte légale. L'Espagne se prête le mieux à ces mesures et les papes, depuis Innocent IV, n'hésitent pas à les appuyer, voire à spécifier le contenu des sermons. Les théologiens ne s'occupent que tardivement, — à partir du XVIe siècle, — des questions de principe, et rares sont ceux qui s'insurgent contre l'évangélisation obligatoire, conforme en tous points aux conceptions théocratiques du moyen âge.

2. La discussion entre juifs et chrétiens, assez fréquente durant les premiers siècles, devient rare au moyen âge, sauf aux XIe et XIIe siècles, pendant lesquels on la retrouve un peu partout, spontanée et privée. Le XIIIe siècle, sous l'impulsion des nouveaux ordres et des universités, voit apparaître, — avec prédilection encore en Espagne, — la discussion publique. Mais jamais l'autorité ecclésiastique n'a encouragé ce moyen de prosélytisme, considéré comme dangereux pour les chrétiens, et les théologiens ne l'ont admis que moyennant de prudentes distinctions.

3. La littérature apologétique et polémique, visant à combattre ou à convertir les juifs par écrit, naît de très bonne heure dans l'Église. Après avoir mentionné les essais patristiques, le P. B. dresse une précieuse bibliographie de l'ensemble des écrits de ce genre, — plus de 130, — composés entre 600 et 1560 et dont le texte a été publié. A quelques exceptions près, les auteurs, — comme d'ailleurs aussi les prédicateurs et les organisateurs de discussions orales, — visent moins à convertir les juifs qu'à défendre le christianisme et à raffermir la foi des chrétiens. L'enjeu de la controverse est principalement, d'une part le dogme de la Trinité,

d'autre part et surtout celui de la messianité et de la divinité du Christ. L'appel aux arguments de raison n'est pas fréquent, et c'est sur la base de l'Ancien Testament, des prophètes et des Psaumes en particulier, que le débat se déroule. Malgré cela, on ne parle guère le même langage, le canon de la Bible, le texte lui-même et les principes herméneutiques étant différents de part et d'autre. Mais il saute aux yeux que, dans l'évolution de l'exégèse chrétienne, ces difficultés joueront un rôle important. M. C.

876. M. Menéndez Pelayo. *Los grandes polígrafos españoles.* — Menéndez Pelayismo 1 (1944) 3-192.

Malgré leur âge et leur allure forcément générale, ces résumés de conférences sont intéressants en raison de la personnalité de leur auteur. Signalons en particulier les causeries qui ont pour objet saint Isidore, Averroès, Maimonide, Alphonse le Sage, Raymond Lulle et Louis Vives. H. B.

877. A. C. Vega. *Hacia la glorificación nacional de San Isidoro de Sevilla.* — Ciudad de Dios 153 (1941) 209-225.

Esquisse rapide du rôle d'Isidore dans la vie nationale de l'Espagne ancienne, dans la codification de ses lois, dans la culture scientifique, l'organisation de l'Église, de la liturgie et du monachisme. M. C.

878. J. Pérez de Urbel O. S. B. *Pedagogía isidoriana.* — Educación 1 (1941) 7-14.

Dégage les principes pédagogiques mis en œuvre dans les écrits de saint Isidore. M. C.

879. J. F. Sagüés S. I. *La doctrina del cuerpo místico en San Isidoro da Sevilla.* — Estudios eclesiásticos 17 (1943) 227-257, 329-360, 517-546.

Exposé synthétique de l'ecclésiologie de saint Isidore. Le P. S. connaît fort bien les textes et les cite souvent, mais leur mise en œuvre relève du théologien plus que de l'historien. Empruntés à l'ensemble de ses écrits, ils reflètent, comme ceux-ci d'ailleurs, les enseignements de l'Écriture et des Pères. On n'y trouve pas de doctrines originales, ni même à proprement parler un effort de synthèse. Il est d'autant plus intéressant de constater que, avec toute la tradition antérieure, Isidore conçoit l'Église avant tout comme un corps mystiquement uni au Christ et vivifié par le Saint-Esprit. M. C.

880. A. C. Vega. *Tajón de Zaragoza, una obra inédita.* — Ciudad de Dios 155 (1943) 145-177.

Une lettre de Taius de Saragosse à Eugène de Tolède parle d'un grand ouvrage d'extraits grégoriens sur la Bible, qu'on a tort de confondre avec les *Sententiae*, œuvre de théologie plutôt que d'exégèse. L'existence de cette chaîne scripturaire n'a été soupçonnée que par le seul P. Risco (*España sagrada*, t. XXX, p. 240). Le P. V. estime en avoir retrouvé des traces dans plusieurs manuscrits de la Bibliothèque nationale de Madrid (*77, 156, 165, 38 VII*) et surtout de larges extraits dans *Lerida Catedral 2*, du Xe siècle. Sa démonstration paraît sérieuse, mais avant de se prononcer définitivement il faudra attendre une analyse plus détaillée du manuscrit. L'exposé du P. V. contient d'importantes indications sur la

vie et les écrits, — notamment les *Sententiae*, — du mystérieux Taius, bon écrivain, mais détestable plagiaire. En particulier, la chaîne retrouvée par le P. V., et qu'on pourrait appeler *Testimoniorum capitula*, n'est qu'un démarcage çà et là augmenté ou retouché des *Testimonia* de Patérius. M. C.

881. A. C. VEGA. *Una carta auténtica de san Fructuoso incluida por Román de la Higuera en su Luitprando.* — Ciudad de Dios 153 (1941) 335-344.

Cette lettre, publiée en 1640 par le faussaire Jérôme Román de la Higuera dans ses *Opera Luitprandi* et regardée assez généralement, en raison de cette provenance suspecte, comme inauthentique, est attestée par ailleurs. Le P. V. l'a retrouvée dans *Escurial &. I. 14* (de 840 environ) et l'édite en tenant compte des variantes du P. Jérôme Román, dont la source est inconnue, mais qui sont plus d'une fois à préférer. Il s'agit de l'*Epistola domini Fructuosi domno Recesvindo regi pro culpatis qui vincti detinebantur de tempore domini Scindani* (Román = *Sisenandi*). M. C.

882. J. MADOZ S. I. *El símbolo del Concilio XVI de Toledo.* Su texto, sus fuentes, su valor teológico (Estudios Onienses, Serie I, 3). — Madrid, 1946 ; in 8, 126 p.

Cette étude sur le dernier et le plus long des célèbres symboles de Tolède (693) fait suite à celles que le P. M. a consacrées récemment aux IV[e], VI[e] et XI[e] conciles (voir *Bull.* III, n[os] 931-932, 834). Le symbole de 693 garde le schéma traditionnel, mais par la longueur et la nature de ses développements, il forme un véritable petit traité de théologie. Théologie traditionnelle, au demeurant, où seuls la terminologie ferme et l'accent mis sur certains aspects particuliers de la dogmatique, — trinitaire, christologique et eschatologique, — attirent l'attention. Telles la conception psychologique de la Trinité et du Saint-Esprit, la double volonté du Christ, la virginité perpétuelle de Marie, l'exemplarisme de la résurrection du Christ tant pour les individus que pour le corps mystique, la nécessité de l'Église. En étroite continuité avec la tradition des conciles antérieurs, augustinienne avant tout dans son inspiration, notre symbole « canonise » aussi en quelque sorte la position doctrinale de Julien de Tolède dans la question des Trois-Chapitres. Les Pères de 693 se souviennent certainement du conflit de Julien avec Benoît II, mais leur verdict, estime le P. M., « révèle une attitude généreuse qui impose un léger correctif à la formule antérieure » (p. 107). *Voluntas Pater genuit Filium voluntatem* remplace, en effet, *voluntas genuit voluntatem*.

P. 22-29, le P. M. donne une édition « critique » du symbole en s'appuyant sur six bons manuscrits de l'*Hispana* dite pure. Son texte ne diffère de celui de F. A. Gonzalez (1808), reproduit par Migne, que par des variantes d'importance secondaire.

P. 33-82, le P. M. étudie par le menu les sources du symbole. Sur les 37 articles que compte son édition, 29 trahissent une source précise ; les autres laissent au moins deviner leur inspiration. La liste des sources directes est donnée p. 83-87. Relevons-y, outre les conciles VI, XI et XV de Tolède, saint Augustin, Gennade de Marseille et le *Quicumque*. M. C.

VIII[e] S. **883.** J. F. RIVERA. *Doctrina trinitaria en el ambiente heterodoxo del primer siglo mozárabe.* — Revista española Teología 4 (1944) 193-210.

Après l'invasion arabe de 711, les hérésies foisonnent en Espagne. M. R. signale brièvement un cas de sabellianisme sous Cixila (vers 744), puis étudie plus en

détail les erreurs trinitaires de Migetius (vers 780 ?) et l'hérésie à la fois trinitaire et adoptianiste d'Élipand. M. C.

884. J. Brinktrine. *Interpretation vorscholastischer Texte über die Eucharistie.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 20 (1942) 278-284.

885. C. Zimara. *Ergänzungen.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 20 (1942) 284-290.

M. B. répond à une mise au point du P. Zimara, dont nous avons parlé antérieurement (voir *Bull.* V, nº 759). Tout bien pesé, il estime devoir maintenir son interprétation transsubstantialiste des textes de Bède (et de la *Glossa ordinaria*). Mais il s'égare, croyons-nous, en lisant trop les textes anciens avec les yeux d'un théologien moderne.

Le P. Z. lui réplique, au reste, dans ce sens et montre par de nouveaux exemples que *mysterium*, *sacramentum*, *transferre* etc. n'ont pas, dans les textes du haut moyen âge, la signification technique qu'ils auront plus tard. Lorsque, à propos de ces vieux auteurs, on parle d'impanation, il faut entendre ce mot dans un sens large, non dans celui de la théologie actuelle. M. C.

886. J. Laux. *Two Early Medieval Heretics. An Episode on the Life of St. Boniface.* — Catholic histor. Review 21 (1935-36) 190-195.

Il s'agit de l'évêque Clément et de l'évêque Aldebert condamnés par un synode en 745. M. L. rapporte ce que l'on peut lire, au sujet de leur activité et de leur enseignement, dans les lettres de saint Boniface. M. C.

887. A. Bressolles. *La question juive au temps de Louis le Pieux.* — Revue Hist. Église France 28 (1942) 51-64. IXe s.

L'influence grandissante des Juifs sous Louis le Pieux, notamment à Lyon, incita l'évêque Agobard à publier toute une série d'écrits contre eux. Mgr B. les replace un à un dans leur cadre historique, montre le bien fondé des griefs formulés et défend Agobard de l'accusation, trop courante parmi les historiens, d'être un antisémite passionné et cruel. En réalité, l'évêque de Lyon, dûment documenté et conscient du danger spirituel couru par les chrétiens, voulait que, conformément à la tradition de l'Église, on se montrât à l'égard des Juifs, — ce sont ses propres termes, — à la fois « prudent » et « humain ». M. C.

888. H. de Berranger. *Textes manceaux et fausses décrétales.* — Province de Maine, Série II, 23 (1943) 2-6.

A propos d'une étude publiée sous le même titre par M. F. Lot (voir *Bull.* V, nº 58), M. de B. admet les conclusions de ce dernier au sujet des *Actus Pontificum Cenomannis*, mais réserve le cas des *Gesta Aldrici*. M. C.

889. A. Cavallin. *Ratramno di Corbie campione del primato romano.* — Scuola cattolica 68 (1940) 254-274.

Le P. C. extrait du *Contra Graecorum opposita* de Ratramne une doctrine, — embryonnaire il est vrai, — de la primauté pontificale : origine divine du primat, juridiction directe et universelle, infaillibilité en matière de foi, autorité sur le pouvoir séculier. Les textes cités sont intéressants, mais l'exégèse par trop expli-

citante du P. C. en fausse la signification historique. S'il est vrai que Ratramne rappelle, à propos de la primauté du pape, *Mt* 16, 18 et que pour lui cette primauté n'est pas seulement d'honneur mais effective, si la foi de Rome est à ses yeux normative et le pouvoir impérial subordonné à celui du pontife romain, ses préoccupations conscientes ne dépassent pas celles de ses contemporains : traditionnellement l'évêque de Rome a autorité sur les autres évêques et même sur les princes ; il convoque les conciles et sanctionne leurs décisions ; ses jugements, en appel, sont définitifs ; il est le gardien de la foi catholique. C'est beaucoup, mais nous sommes encore loin des explicitations du concile du Vatican.

M. C.

890. J. Van Opdenbosch S. J. *De eucharistieleer in de Nederlanden ten tijde der Karlingers.* — Ons geestelijk Erf 1944, I, 7-34 ; II, 9-38 ; 1945, I, 7-92.

Cette très longue étude du regretté P. V. O. est consacrée tout entière à Paschase Radbert. Le premier article s'occupe du texte du *De corpore et sanguine Domini* et de la méthode de Radbert. Le P. V. O. estime, — et ses arguments sont loin d'être négligeables, — que des deux recensions du traité, la première en date est la plus longue. Il pense aussi, avec raison, que Radbert ne manque pas d'esprit dialectique. Les deux autres articles exposent en détail la doctrine eucharistique et discutent les interprétations récentes. Mais c'est surtout l'exégèse de J. Geiselmann qu'il combat. Le P. V. O. considère Paschase Radbert comme le théologien par excellence de l'eucharistie et celui qui, à quelques méprises et inexactitudes près, a le mieux formulé la doctrine que consacrera plus tard la théorie de la transsubstantiation. Bon nombre de ses remarques sur la terminologie et les formules de Radbert méritent l'attention, mais dans l'ensemble il ne nous paraît pas qu'il ait réussi à laver l'abbé de Corbie du reproche de sensualisme.

M. C.

891. J. Artiles. *El códice visigótico de Alvaro Cordobés.* — Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid 9 (1932) 201-219.

Nous n'avons pas pu prendre connaissance jusqu'à ce jour de cette description de *Cordoue Arch. Catedral* (sans cote), du Xe siècle, — M. A. la date du XIe, — qui contient les lettres d'Alvarus. Le P. J. Madoz (*Fuentes jeronimianas*, p. 212 ; voir *Bull.* V, n° 893) estime qu'elle est excellente et y renvoie d'ailleurs dans son édition des lettres (voir *Bull.* V, n° 892).

M. C.

892. *Epistolario de* Alvaro de Córdoba. Edición crítica por J. Madoz S. I. (Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Francisco Suárez, Monumenta Hispaniae sacra, Serie patristica, 1). — Madrid, 1947 ; in 8, 301 p.

Dans son introduction, le P. M. reprend, en les élargissant, les études qu'il a publiées par ailleurs sur Alvarus, ainsi que sur le manuscrit, le contenu et le style des lettres. Nous en avons rendu compte *Bull.* V, n°s 419, 764, 893, 894. La partie biographique résume et complète à l'occasion le livre de C.M. Sage (voir *Bull.* V, n° 420). La partie littéraire consacre quelques pages nouvelles aux controverses avec Esperaindeo et Éléazar ainsi qu'à l'usage du cursus et de la rime. L'édition elle-même est faite avec grand soin. Elle corrige utilement en de nombreux endroits celle de E. Florez (1753) et donne dans l'apparat toutes les leçons, même

purement orthographiques, abandonnées dans le texte. Un second apparat donne les sources et les éclaircissements littéraires et historiques indispensables.

Le manuscrit unique *Cordoue Arch. Catedr.* (sans cote), du Xe siècle, offre un texte fort peu correct, et il a été nécessaire de le corriger en de nombreux endroits. Pour ce faire, le P. M. avait à sa disposition, outre les principes généraux de la critique textuelle, les autres écrits d'Alvarus d'une part, les sources utilisées d'autre part. A bon droit, il a normalisé, — il y a cependant des exceptions injustifiées, — les graphies phonétiques en s'inspirant des usages généralement reçus au moyen âge. A bon droit aussi, il s'est inspiré pour rétablir certaines formes grammaticales impossibles ou inadmissibles des poésies éditées par L. Traube et des passages correspondants de saint Jérôme. Mais n'a-t-il pas abusé un peu de ces moyens ? Bien des corrections, notamment parmi celles qui proviennent des sources citées, pour logiques qu'elles soient, n'en paraissent pas moins arbitraires. Les textes utilisés par Alvarus peuvent l'avoir été dans une recension corrompue, voire même plus authentique que les nôtres. Il ne fallait pas s'exposer à donner le change à cet égard. Le P. M. s'est laissé entraîner dangereusement à une normalisation systématique des textes cités. Heureusement, l'apparat minutieux permet au lecteur un contrôle parfait. Mais on aurait préféré lire les citations « normalisées » dans l'apparat des sources, et non dans le corps du texte.

M. C.

893. J. Madoz S. I. *Fuentes jeronimianas en el Epistolario de Alvaro de Córdoba.* — Revista española Teología 4 (1944) 211-227.

Alvarus utilise largement saint Jérôme dans ses lettres. Le P. M. fait le relevé des principaux emprunts et signale aussi plusieurs réminiscences de Virgile. Dans les lettres de Jean de Séville à Alvarus, on trouve des emprunts à Braulio et à Rufin. M. C.

894. J. Madoz S. I. *Controversia epistolar entre Alvaro de Córdoba y Juan de Sevilla.* — Revista española Teología 5 (1945) 285-297.

Cette étude développe un des points déjà touchés dans l'article plus général de *Las Ciencias* (voir *Bull.* V, no 764). Le P. M. analyse la doctrine anti-adoptianiste d'Alvarus. Elle n'a rien de bien original, mais Alvarus y fait montre de talent et de solides connaissances patristiques. Malgré ses recherches de style, il affecte de l'aversion pour la culture purement humaniste. M. C.

895. J. Pérez de Urbel O. S. B. y L. Vásquez de Parga. *Un nuevo penitencial español* (Del *Anuario de Historia del Derecho español*). — Madrid, 1943 ; in 8, 32 p.

Le P. P. et M. V. publient le pénitentiel contenu dans le manuscrit de Cordoue décrit par J. Artiles, *El códice visigótico de Alvaro Cordobés*, dans *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid* 9 (1932) 201-219 (voir *Bull.* V, no 891). Le manuscrit date du milieu du Xe siècle. Le pénitentiel, qui occupe les f. 178v-196r, se divise en deux parties : une générale, faite de règles et de conseils pour le confesseur ; une spéciale, qui est le pénitentiel proprement dit. Il porte le titre de *Indicium penitentie excerpta canonum a beato Gregorio pape Romensis edita de diversis criminibus*. C'est probablement Grégoire III qui est visé, mais il n'y a que peu de ressemblance avec le pénitentiel qui porte son nom. Les deux sources principales sont le pénitentiel de Cummean et celui d'Egbert. C'est un produit étranger, qui vient d'au-delà des Pyrénées ; mais il a subi aussi l'in-

fluence des pénitentiels espagnols. La compilation aurait donc été faite en Espagne. Il est impossible de fixer exactement le lieu ou la date d'origine. D'après l'âge du manuscrit et les sources utilisées, il y a une marge de deux siècles : entre le milieu du VIIIe et le milieu du Xe siècle. B. B.

896. M. DAL PRA. *Scoto Eriugena ed il neoplatonismo medievale* (Storia universale della filosofia, 21). — Milano, Bocca, 1941 ; in 12, 306 p.

C'est avec intérêt et curiosité que nous avons abordé ce volume, première monographie d'ensemble depuis que parut, en 1933, notre *Jean Scot Érigène* (voir *Bull.* II, n° 322). Avouerons-nous, en le refermant, notre grande déception? Certes le neuvième siècle est loin d'avoir livré tous ses secrets, et pour faire œuvre définitive dans l'étude littéraire et doctrinale de Jean Scot, il est prudent d'attendre l'édition critique que nous préparons. Mais M. Dal P. s'est vraiment soucié trop peu de nous donner de Scot Érigène une image conforme aux exigences de la critique historique. La vie et l'œuvre littéraire sont décrits de seconde main et sans discernement. On y retrouve bon nombre d'erreurs et d'inexactitudes qui auraient été évitées si M. Dal P. avait lu les biographies récentes, parmi lesquelles il ne connaît que celle de C. ALBANESE (*Il pensiero di Giovanni Eriugena*, 1929 ; voir *Bull.* I, n° 1137). Car, pour ce qui est notamment de notre *Jean Scot Érigène* qu'il signale, qu'il cite, qu'il utilise peut-être, il ne semble guère l'avoir lu. Il est regrettable qu'un ouvrage publié en 1941, égare en plein XIXe siècle ses lecteurs non avertis.

Mais M. Dal P. a peut-être une excuse : son livre est avant tout un exposé doctrinal. Et, en effet, cet exposé prend les cinq sixièmes du volume. M. Dal P. y retrace brièvement l'histoire du néoplatonisme depuis ses origines platoniciennes jusqu'à l'aube du moyen âge (p. 1-16). Puis, sous l'angle de la problématique néoplatonicienne ainsi élaborée, il expose assez en détail la pensée de Jean Scot (p. 67-252). Enfin, dans une seconde partie (p. 255-297), il suit à grands traits la tradition néoplatonicienne jusqu'à Eckhart, en passant notamment par saint Anselme, les écoles de Chartres et de Saint-Victor, Amaury de Bène et David de Dinant. Cette seconde partie est fort élémentaire, — M. Dal P. écrit : « linee essenziali », — et a le tort d'ignorer presque toute la littérature spéciale depuis H. Denifle. L'introduction sur le néoplatonisme antique est plus intéressante, encore que les formes patristiques sous lesquelles celui-ci a atteint Jean Scot soient trop négligées.

Venons-en à la pensée d'Érigène. Discuter en détail les interprétations de M. Dal P. nous mènerait trop loin. Disons qu'elles respectent assez généralement la lettre, et que les formules de Jean Scot y sont prises au sens philosophique fort. D'autre part M. Dal P. souligne, en de nombreux cas, l'incompatibilité logique de la synthèse ainsi obtenue avec d'autres textes du *De divisione naturae*. Mais, au lieu d'en conclure que son exégèse manque de pénétration psychologique, il admet une certaine incohérence, attribuable, croit-il, aux réminiscences et aux convictions chrétiennes d'Érigène. Héritier général du monisme néoplatonicien classique et de sa double tendance au panthéisme rationaliste et au mysticisme, inspirateur direct de l'hétérodoxie mystico-panthéiste du moyen âge, pouvait-il être autre chose qu'une sorte de Spinoza chrétien dont le penchant mystique serait plus accentué (p. 251) ? Ainsi la synthèse de Jean Scot, à la fois traditionnelle et originale, prendrait place parmi les grands systèmes de philosophie et pourrait s'appeler le « monisme mystique ». Moniste au sens propre, son ontologie tendrait de tout son poids vers le rationalisme et le panthéisme ; mystique, au sens chrétien, elle voudrait sincèrement, mais sans succès apparent, sauvegarder les

données de la religion. Si nous comprenons bien les formules un peu enveloppantes de M. Dal P., nous dirons que, doctrinalement, la philosophie de Jean Scot est un panthéisme qui, par-ci par-là, se renie ; psychologiquement, il est une mystique à tendance panthéiste.

Cette interprétation de l'érigénisme est, à première vue, défendable et la synthèse de M. Dal P. est, dans son genre, une des meilleures qui aient été tentées. Il nous est impossible toutefois d'y souscrire. D'abord, parce que le point de départ nous paraît faux. Historiquement le monisme d'Érigène ne se rattache pas à quelque « philosophie » néoplatonicienne, mais au néoplatonisme théologique des Pères, notamment à la mystique du Pseudo-Denys et de Maxime le Confesseur. Le postulat de l'homogénéité doctrinale du courant plotinien est un leurre. Ensuite, le point de vue de M. Dal P. étant celui de l'historien des doctrines philosophiques, le contenu et l'esprit proprement théologiques du *De divisione naturae* ont été sacrifiés. D'où une erreur générale de perspective. Enfin, la terminologie de Jean Scot a été entendue d'une manière trop absolue, comme si elle avait été empruntée toute faite, à quelque dictionnaire philosophique valable pour tous les temps, alors qu'elle est neuve, mouvante et ésotérique. C'est là que gît l'écueil principal de l'exégèse érigénienne. Et il est souhaitable qu'avant de s'y livrer, on entreprenne l'étude philologique et psychologique du vocabulaire. M. C.

897. A. SCHÄFER. *Eine belangreiche Handschrift.* — Theologie u. Glaube 35 (1943) 159-161.

Il s'agit de *Wurzbourg Semin. Memb. 1*, du IXe siècle. Il contient le Pénitentiel d'Halitgaire, une *Abbreviatio canonum*, une sorte de sententiaire théologique dont M. S. détaille le contenu, et un lexique de droit canonique. M. C.

898. B. OPFERMANN. *Zwei unveröffentlichte Fuldaer Bussordines des 9. Jahrhunderts.* — Theologie u. Seelsorge 2 (1944) 47-51.

M. O. publie deux *Ordines* pénitentiels très anciens, restés inaperçus jusqu'ici. Il s'agit de *Bâle Univ. F. III. 15e* (f. 10v-11r) et *Cassel Landesbibl. 4° theol. 24* (f. 29v-32r), originaires l'un et l'autre de Fulda. M. C.

899. J. M. MILLÁS VALLICROSA. *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo* (Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto Arias Montano). — Madrid, 1942 ; in 4, 373 p. et 17 pl. Xe s.

Cet imposant volume n'est pas un simple catalogue de manuscrits. M. M. a voulu avant tout mettre en lumière le rôle de l'Espagne et de l'Église de Tolède en particulier dans la transmission de la culture arabe et orientale à l'Occident chrétien. Ce rôle, on le sait, est des plus considérables. Et dans le ch. I de son introduction, M. M. en note les différents aspects ainsi que les étapes : dès le Xe et le XIe siècle, la science arabe et, par elle, celle du Moyen-Orient se répandent en Espagne et de là jusqu'en Gaule et en Germanie ; le XIIe siècle ne crée pas, mais intensifie l'activité des traducteurs, qu'illustrera avec tant d'éclat l'école de Tolède (Jean d'Espagne, Dominique Gundissalvi, Michel Scot). Au ch. II, M. M. étudie les inventaires successifs des manuscrits de la cathédrale de Tolède, depuis les testaments des archevêques du XIIIe siècle jusqu'au catalogue sommaire de J. M. Octavio de Toledo (1903). A l'aide de ces documents, dont plusieurs étaient inconnus, M. M. fixe les principaux jalons de l'histoire de la célèbre biblio-

thèque, lesquels se confirment et se précisent par l'examen des manuscrits eux-mêmes. Et c'est ainsi que, dans son ch. III, M. M. peut prétendre que le fonds original se rattache directement aux traducteurs du XIIe siècle et que les développements ultérieurs sont à rapprocher, au XIIIe siècle, de l'activité d'Alvarus d'Oviedo et, au XIVe, de l'efflorescence judéo-chrétienne.

Le catalogue de M. M. décrit et analyse 52 manuscrits, tous en provenance de la cathédrale de Tolède, mais dont 17 appartiennent actuellement à la Bibliothèque nationale de Madrid. Les descriptions extérieures sont brèves mais suffisantes. La datation ne nous paraît pas toujours sûre. M. M. s'est occupé surtout du contenu. Malheureusement, trop fidèle à son dessein, il néglige la plupart du temps, dans ses analyses, les textes purement occidentaux. Les traductions, par contre, sont minutieusement étudiées, citées, caractérisées. Certaines notices sont de véritables monographies, où la littérature du sujet et les découvertes personnelles de M. M. sont largement utilisées. Tels : le manuscrit *47-15* (= VI), large encyclopédie philosophique où voisinent Aristote, Cicéron, Augustin, Avicenne, Averroès, Gundissalinus ; le manuscrit *95-21* (= XIV), du début du XIIIe siècle, qui donne un texte du *Fons vitae* d'Ibn Gabirol, plus ancien que celui édité par C. Baeumker ; le manuscrit *98-2* (= XXXII), actuellement *Madrid Bibl. nac. 10011*, qui contient des mélanges de théologie et des extraits d'Algazel ; le manuscrit *98-19* (= XXXIX), actuellement *Madrid Bibl. nac. 10063*, qui comprend le commentaire d'Alvarus d'Oviedo sur le *De substantia orbis* d'Averroès, récemment publié par le P. M. Alonso (voir *Bull.* IV, no 1874) ; les manuscrits *98-20* (= XL) et *98-21* (= XLI), actuellement *Madrid Bibl. nac. 10009* et *10053*, œuvres astronomiques et astrologiques diverses, entre autres de Jean d'Espagne.

Outre les nombreuses citations qui font corps avec les notices, outre les 17 précieuses planches photographiques, le livre de M. M. donne en appendice cinq longs textes astronomiques et astrologiques inédits, ainsi qu'une moralité de saveur orientale en castillan : *Diálogo entre Peticus y el Duque Adriano*. On se prend à regretter un peu que M. M. ait accumulé tant de renseignements littéraires précis dans un ouvrage aussi général. M. C.

900. J. Leclercq O. S. B. *Deux anciennes versions de la légende de l'abbé Macaire.* — Revue Mabillon 36 (1946) 65-79.

Dans *Paris Nat. lat. 2846* (Xe s.) dom L. relève (f. 135r-139v et 173r-177v) deux versions, indépendantes l'une de l'autre et plus anciennes que toutes celles connues jusqu'ici, de l'*Épître de Macaire*, où se trouve inséré le « débat de l'âme et du corps » après la mort de l'homme, pièce fort répandue au moyen âge. Il en publie le texte, qu'il introduit par une analyse doctrinale du document, témoin de l'influence exercée sur l'Occident latin par la doctrine ascétique des Pères de l'Égypte. O. L.

XIe s. **901.** M. B. Ogle. « *The Way of All Flesh* » — Harvard theolog. Review 31 (1938) 41-51.

902. M. B. Ogle. *Bible Text or Liturgy ?* — Harvard theolog. Review 33 (1940) 191-224.

Mlle O. estime avec raison que les citations bibliques des écrivains du moyen âge ne sont pas toujours puisées directement au texte même de la Bible. Il est donc dangereux de dire dès l'abord qu'ils se servent de telle ou telle recension de la Vulgate ou de telle ou telle version ancienne. Il est probable, par contre, — et les deux notes de Mlle O. donnent des exemples frappants, — que la liturgie

leur fournit pas mal de textes et est responsable d'un grand nombre de variantes.

Le premier article montre que la formule *finem universae carnis ingressus*, fréquente à partir du XIe siècle et qui combine *Jos.* 23, 14 (et *III Reg.* 2, 2) : *ego ingredior viam universae terrae*, et *Gen.* 6, 13 : *finis universae carnis venit coram me*, provient de la liturgie visigothique et doit avoir passé de là à d'autres liturgies, notamment à celle de Salisbury.

Le deuxième article examine sous le même angle les citations du *De nugis curialium* de Walter Map. Nous ne pouvons pas entrer dans le détail de l'exposé qui intéresse l'histoire de la liturgie et de la Bible autant que l'activité intellectuelle de Map. Retenons seulement qu'au moins soixante-quinze citations scripturaires de ce dernier relèvent certainement des livres liturgiques connus de son temps en Angleterre. M. C.

903. B. de Vregille S. J. *Fragment d'un traité de la prière dédié par Bernon de Reichenau à Henri III, roi de Germanie.* — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 261-268.

Aux f. 3r-4v de *Montpellier Fac. de médecine H. 303*, se lit, avant un *Pontificale*, un fragment de traité qui devait parler de l'aumône, de la prière et du jeûne, mais dont seule est conservée une partie concernant la prière. Le P. de V. en donne l'édition. L'auteur en est Bernon, abbé de Reichenau, de 1008 à 1048, comme le porte la dédicace. Mais le destinataire est-il Henri II le Saint, comme le pensait Mabillon ? Le P. de V. apporte de sérieuses raisons en faveur de Henri III : le traité doit dater des dernières années de Bernon et être adressé au jeune Henri III, qui ceignit la couronne impériale en 1046. O. L.

904. J. Leclercq O. S. B., J.-P. Bonnes. *Une « lamentation » inédite de Jean de Fécamp.* — Revue bénéd. 54 (1942) 41-60.

C'est une pièce intitulée *Deploratio quietis et solitudinis derelictae* que la parenté avec d'autres écrits de Jean de Fécamp permet d'attribuer à celui-ci avec certitude. Elle est éditée d'après *Paris Nat. lat. 1919*, du XIIe siècle, et trois autres témoins partiels. M. C.

905. J. Leclercq O. S. B. et J.-P. Bonnes. *Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle, Jean de Fécamp* (Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, 9). — Paris, J. Vrin, 1946 ; in 8, 236 p. Fr. 230.

Depuis longtemps A. Wilmart avait restitué à Jean, abbé de Fécamp de 1028 à 1078, nombre d'écrits publiés sous les noms de saint Ambroise, de saint Augustin, de Cassien, d'Alcuin, de saint Anselme (cf. *Bull.* I, no 17). Poursuivant ces recherches, dom L. et M. B. présentent ici une vue d'ensemble sur la vie et la doctrine d'un moine épris de vie intérieure. Ils lui restituent plusieurs écrits ignorés jusqu'ici : une *Lamentatio pro desiderio solitudinis amissae*, déjà éditée par dom L. (voir *Bull.* V, no 904), mais reproduite ici p. 184-197, une longue lettre *Tuae quidem* à un abbé inconnu, éditée p. 198-204, une lettre à des moines insoumis et deux poèmes religieux (p. 218-230). Ils rééditent aussi deux lettres publiées par A. Wilmart : l'une à une moniale, l'autre à l'impératrice Agnès (p. 205-217). Mais l'œuvre principale de Jean de Fécamp est la *Confessio theologica*, publiée sous le nom de Cassien et d'Augustin, composée avant 1018, éditée ici (p. 109-183) d'après *Paris Nat. lat. 1919*, f. 1-57, et analysée p. 37-39. Un autre ouvrage, la *Confessio fidei*, reprend la *Confessio theologica* et y ajoute une explication du

symbole, ainsi qu'un exposé sur l'eucharistie. Un dernier écrit, le *Libellus de scripturis et verbis Patrum*, contient des méditations attribuées à saint Augustin et reprend, sous une autre forme, la *Confessio theologica*.

Avec une sympathie visible, mais aussi avec une parfaite objectivité, les auteurs pénètrent la pensée de ce moine qui n'est ni théologien au sens moderne, ni même ascète au sens propre, mais plutôt mystique, pétri des textes scripturaires et liturgiques, nourri des écrits de saint Augustin et de saint Grégoire, sans oublier Alcuin, à qui on a attribué la *Confessio fidei*. La *Confessio theologica* est, au fond, une prière de louange, de contemplation, faite d'adoration et d'amour ; la *Confessio fidei* est plus spéculative, mais n'est pas un ouvrage de théologie scolastique, toute différente en cela des écrits de saint Anselme. Pour Jean de Fécamp, comprendre les vérités divines, c'est les goûter ; le mystique ne méprise pas la connaissance, car sa vie intérieure se nourrit avant tout de la contemplation de la transcendance divine, rendue accessible par le Christ médiateur ; mais cette connaissance est tellement unie à l'amour que le moine ne pense plus à elle comme à une activité distincte. Les savants auteurs ont montré en Jean de Fécamp un chaînon de la grande lignée des penseurs chrétiens qui, partant d'Alcuin, amorce la théologie de saint Bernard et prépare de loin la théologie affective du XIIIe siècle franciscain. O. L.

906. J. Marías. *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía.* — Madrid, Revista de Occidente, 1944 ; in 12, VIII-272 p. Pes. 18.

Les « autres études de philosophie » couvrent les huit neuvièmes du livre de M. M. Il y est question de la théodicée moderne, de la cosmologie de Newton, de l'anthropologie dans le néo-thomisme, chez Marc-Aurèle et chez Maine de Biran, ainsi que de l'histoire de la philosophie espagnole au XIIIe siècle d'après le livre de T. et J. Carreras Artau.

Seul le premier essai, *San Anselmo y el insensato* (p. 5-32), concerne notre *Bulletin*. M. M. analyse les quatre premiers chapitres du *Proslogion* en soulignant les idées dominantes de la méditation anselmienne : la connaissance intime de Dieu est en nous par la foi ; notre intelligence peut pénétrer, par un effort « sensé », tel donné de cette connaissance ; à l'« insensé » qui nierait ce donné, par exemple l'existence de Dieu, il est facile de montrer que l'inexistence de Dieu est impensable. M. M. évoque fort bien l'atmosphère spéciale de l'argument ontologique, mais il n'en précise pas nettement la portée. Anselme a-t-il voulu simplement *analyser* ou véritablement *démontrer* ? La démonstration part-elle d'une donnée objective, encore que d'ordre psychologique, ou bien se base-t-elle sur une idée pure, sur un concept formel ? Tantôt M. M. semble insinuer qu'il s'agit d'une tranquille analyse de la foi, tantôt qu'Anselme construit sur une donnée immédiate de la conscience chrétienne. Nous croyons que ces aspects, ainsi que plusieurs autres d'ailleurs, font partie de la problématique anselmienne, mais il nous paraît certain également que l'*argumentum unum* qu'Anselme croit avoir découvert dans le *Proslogion*, consiste formellement à conclure de la notion conceptuelle de Dieu à son existence réelle (cf. *Bull.* III, n° 648). M. C.

907. A. Wihler. *L'argomento del « Proslogion » di S. Anselmo per l'esistenza di Dio.* — Scuola cattolica 70 (1942) 441-449.

Dans ces quelques pages, M. W. procède plutôt par suggestion que par démonstration. Tout en s'inspirant çà et là de K. Barth (voir *Bull.* II, n° 388), de A. Söhngen (voir *Bull.* IV, n° 751) et de A. Stolz (voir *Bull.* II, n° 584), il veut remettre

en honneur l'exégèse de dom B. ADLHOCH (*Der Gottesbeweis des hl. Anselm*, dans *Philos. Jahrbuch* 8, 1895 et sv.). *L'unum argumentum* serait moins une preuve qu'une formule gnoséologique. Entre la connaissance discursive d'une part et la vision d'autre part, Anselme voudrait affirmer l'existence d'une connaissance infuse analogique qui ne serait pas initialement surnaturelle et qui inclurait, en dehors de tout ontologisme comme de tout idéalisme, une certaine vue de Dieu. Cette connaissance que saint Thomas d'Aquin réserve aux *viri contemplativi* (*In II Sent.*, d. 23, q. 2, a. 1), Anselme l'aurait reconnue également à l'*insipiens*. On le voit, M. W. met en œuvre, sans trop le dire et en restant dans les généralités, la doctrine de l'illumination divine. Celle-ci, comme l'a bien montré M. E. Gilson (voir *Bull.* III, nº 650), joue un rôle certain dans la naissance de l'argument ontologique. Mais elle ne résout pas le problème de sa signification. Ce problème peut se formuler ainsi : saint Anselme, en formulant son argument, a-t-il cru faire œuvre discursive ou non ? Nous avons exposé naguère (voir *Bull.* III, nº 648) les raisons inpérieuses qui militent en faveur d'une réponse affirmative.

M. C.

908. I. CHOQUETTE. *Voluntas, Affectio and Potestas in the « Liber de voluntate » of St. Anselm.* — Mediaeval Studies 4 (1942) 61-81.

En étudiant trois termes techniques d'un petit opuscule de saint Anselme, le *De voluntate*, si caractéristique de sa manière, Mlle C. veut avant tout dégager la nature et la portée de la méthode anselmienne, avec l'espoir d'éclairer par là le rapport entre la dialectique et la révélation. Le résultat est intéressant. Avec un sens logique rigoureux et sans servilité à l'égard de ses sources, Anselme élabore des définitions dont la valeur précise et la hiérarchie se fixent dans son esprit et qu'on retrouve, inchangées et mises en œuvre, dans ses ouvrages postérieurs.

M. C.

909. ARIMASPUS. *Éloge de saint Jérôme par Réginald de Cantorbéry.* — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 317-318. XIIe s.

La *Vita sancti Malchi*, le grand poème épique de Réginald de Cantorbéry (mort après 1109), célèbre, à plusieurs reprises saint Jérôme, chez qui le poète avait lu les traits essentiels de la vie de son héros. Vers la fin du poème, on lit une vingtaine de vers pour magnifier le grand exégète latin. A. les reproduit. O. L.

910. A. J. DENOMY. *An Inquiry into the Origins of Courtly Love.* — Mediaeval Studies 6 (1944) 175-260.

L'origine de l'amour courtois, tel qu'on le voit apparaître assez soudainement au début du XIIe siècle en Provence, reste toujours obscure. Elle est sans doute complexe, et plusieurs facteurs semblent devoir entrer en ligne de compte. Le P. D. estime avec raison que pour voir clair dans ce difficile problème, dont les répercussions sur la civilisation occidentale furent énormes, il faut commencer par préciser en quoi consiste essentiellement l'amour courtois. Il limite son enquête, à cet égard, aux premiers troubadours et à André le Chapelain, qui a codifié en quelque sorte les préceptes de l'amour nouveau. Celui-ci, tel qu'il apparaît dans les documents, est à la fois culte (non domination) et désir (non possession) de l'aimée. Il exalte la femme et lui rend hommage ; il ennoblit l'homme et le rend vertueux. Il est lui-même la grande vertu et de lui dérive tout bien. Muni de ces concepts fondamentaux, — assez généralement reçus d'ailleurs parmi les historiens,— le P. D. se met en quête d'antécédents. Il s'arrête d'abord au mysticisme

chrétien, puis au néoplatonisme (Plotin, Pseudo-Denys, Jean Scot), ensuite aux Albigeois, enfin au soufisme musulman et à la philosophie arabe d'Avicenne. La mystique chrétienne traditionnelle ne suffit pas à expliquer la formation de l'amour courtois. Le P. D. soumet chacun des autres courants à un examen minutieux et fort bien documenté. Il constate qu'au début du XII[e] siècle le midi de la France en avait déjà subi l'empreinte et conclut que la mentalité des premiers troubadours ne pouvait qu'en être tributaire. Or le thème commun de tous ces courants est la « divinité de l'âme » tendant par l'amour à l'union ou plutôt à l'identification avec Dieu. Le P.D. estime que c'est cette conception à la fois mystique, philosophique et un peu panthéiste, mélange d'idées chères aux néoplatoniciens, aux Arabes et aux Albigeois, qui explique l'éclosion de l'amour courtois. Il n'entend pas déterminer la source précise, ni la genèse concrète et littéraire de ce dernier, mais simplement le climat intellectuel et spirituel qui a rendu son « invention » possible. Il n'exclut donc pas les différentes thèses des historiens mais limite d'une part la valeur des rapprochements trop vagues, et oriente d'autre part les recherches sur l'origine littéraire. M. C.

911. Z. ALSZEGHY S. J. *Einteilung des Textes in mittelalterlichen Summen.* — Gregorianum 27 (1946) 25-62.

Le P. A., qui a manié nombre de traités systématiques édités et inédits de théologie médiévale, note les particularités rencontrées concernant les divisions qu'on lit dans le texte. Ces divisions sont parfois dues à l'auteur, telles les divisions de la *Summa de anima* de Jean de la Rochelle. Mais il est des cas plus compliqués où l'on rencontre la plus grande diversité de sections, non seulement entre les éditions, mais aussi entre les manuscrits ; c'est le cas pour le *De universo* de Guillaume d'Auvergne. Parfois, les divisions ajoutées en suscription ou en marge ne correspondent pas à celles qu'impose le texte même de l'auteur. Il faut aussi signaler le cas où l'auteur indique les *capitula* ; mais par cette dénomination on entend tantôt les suscriptions, tantôt le contenu d'une section, ce qui permet au lecteur de trouver aisément l'exposé doctrinal qu'il cherche. Il faut ajouter que, lors même que l'auteur a indiqué certaines divisions, un copiste en ajoute d'autres, tout en respectant les premières. Et ce qui se rencontre dans les divisions se retrouve aussi dans les tables des matières. Il faut donc être fort prudent quand on veut fixer la teneur primitive du texte. Cependant ces divisions peuvent fournir une première indication sur la nature même des Sommes : les écrits de tendance augustinienne suivent plutôt l'ordre chronologique : création, chute, etc.; ils sont donc peu propres aux divisions multiples ; au contraire, les écrits de tendance aristotélicienne, étant plus analytiques, offriront naturellement plus de divisions et de subdivisions. Tel est du moins l'avis du P. A. Il nous paraît cependant qu'un simple coup d'œil rapide sur le contenu offrira sans aucune peine un meilleur critère de discrimination. O. L.

912. A. LANDGRAF. *Philologisches zur Frühscholastik.* — Mediaeval Studies 8 (1946) 53-67.

Trois notes disparates. La première sur le terme *editio*. Au moyen âge ce terme ne signifiait évidemment pas, comme maintenant, le tirage d'un livre à un nombre déterminé d'exemplaires ; le terme « seconde édition » ne signifiait pas davantage une seconde impression, changée ou inchangée, d'un premier tirage. Ce terme avait le sens plus général de produire, *edere*, ou de livrer au public, communiquer, *tradere*.

La seconde note se rapporte au terme *facultas*. Ce mot pouvait évidemment désigner, comme aujourd'hui, le corps professoral spécialisé dans une branche du savoir, par exemple « faculté de théologie » ; mais il pouvait aussi désigner la branche du savoir elle-même.

La dernière note étudie la manière de citer les auteurs soit au présent, soit à l'imparfait, soit au passé, *dicit*, *dicebat*, *dixit*. Le temps présent est loin de représenter toujours un contemporain, il désigne souvent un auteur mort depuis longtemps. Pour déterminer davantage, il faut d'autres données, comme l'adjonction de la formule *bonae memoriae* qui permet d'exclure l'auteur de la liste des vivants.

Toutes ces conclusions s'appuient sur une foule d'exemples que Mgr L. cite au cours de son exposé. On voudrait savoir si la formule *dicebat* permet à coup sûr de conclure que l'auteur est mort. O. L.

913. A. LANDGRAF. *Scattered Remarks on the Development of Dogma and on Papal Infallibility in Early Scholastic Writings.* — Theological Studies 7 (1946) 577-582.

Mgr L. recueille quelques textes du XIIe et du début du XIIIe siècle où le pouvoir de décider en matière de foi revient à l'Église romaine, ou au concile général, ou au pape mais avec le consentement du concile. Le texte de Mt. 16, 18 *super hanc petram* est interprété : *super Christum.* Il y eut certes quelque hésitation de la part des théologiens : la question de l'infaillibilité du pape n'était pas posée explicitement ; mais tous étaient d'accord pour prêcher l'obligation de se soumettre aux décisions pontificales. Quant au développement dogmatique, l'un ou l'autre texte en suggère la possibilité. O. L.

914. O. LOTTIN O. S. B. *Pour une édition critique du « Liber Pancrisis ».* — Rech. Théol. anc. méd. 13 (1946) 185-201.

Table alphabétique, par incipit, des 138 pièces du *Liber Pancrisis* (*Troyes 425*) et de sa source *Avranches 19*, avec indication de leurs auteurs, et relevé d'autres manuscrits qui les conservent. Le texte de ceux-ci est tantôt dépendant du *Liber Pancrisis*, tantôt en donne la teneur primitive. O. L.

915. E. MATTHEWS-SANFORD. *The « Liber Floridus ».* — Catholic histor. Review 26 (1940-41) 469-478.

Analyse à larges traits le contenu de l'encyclopédie de Lambert de Saint-Omer, intitulée *Liber floridus* par l'auteur lui-même, *quia et variorum librorum ornatibus floret rerumque mirandarum narratione praepollet* (*Praef.*). Mme M.-S. montre brièvement, par la tradition manuscrite, le succès de l'œuvre et estime que L. Delisle est quelque peu injuste en l'appelant « une compilation assez bizarre et mal ordonnée ». Le *Liber floridus* n'est d'ailleurs pas seulement un florilège, et le souci comme le résultat de l'information encyclopédique y est remarquable pour l'époque. M. C.

916. M. DE BRABANDERE. *Hugo van Sint-Victor als kultuur-paedagoog.* — Vlaamsch opvoedkundig Tijdschrift 24 (1943) 231-252.

Résume à larges traits les principes pédagogiques de Hugues de Saint-Victor tels qu'il les formule dans son *Didascalicon.* L'idéal du savoir est désintéressé et hiérarchisé suivant les normes spirituelles. L'acquisition du savoir suppose l'intelligence et la mémoire, mais aussi le caractère. M. C.

917. A. J. LUDDY O. Cist. *The Case of Peter Abelard.*— Dublin, M. H. Gill, 1947 ; in 12, IX-94 p. Sh. 3.6.

Ce petit livre est un plaidoyer plutôt qu'une histoire. Plaidoyer non pour Abélard, mais pour saint Bernard. Le dossier est formé des lettres de l'un et de l'autre, ainsi que des quelques écrits polémiques contemporains qui ont trait à la cause. Le P. L. se borne à en extraire, sans travail critique, les éléments de sa défense, montrant d'une part la vanité, l'orgueil, l'insincérité et l'intellectualisme suspect du professeur trop influent, d'autre part le zèle surnaturel et la clairvoyance doctrinale de l'ardent abbé de Clairvaux. Si le langage de ce dernier paraît souvent fort dur, il ne faut pas oublier, estime le P. L., que « parfois la responsabilité en revient, non pas à lui mais à ses scribes » (p. 57). C'est dans cet esprit que le P. L. raconte les divers épisodes du célèbre conflit en y ajoutant, par manière d'appendice, la traduction de la lettre-traité que saint Bernard adressa, après le concile de Sens, à Innocent II (*Contra quaedam capitula errorum Abaelardi*). Nous ne pensons pas qu'Abélard fut aussi dépourvu de sens chrétien et Bernard aussi exempt de passions humaines que voudrait le faire croire le P. L. Leurs caractères n'étaient pas faits pour s'accorder. Les faiblesses et l'instabilité du dialecticien ne pouvaient que choquer la trempe volontaire et arrêtée de l'homme d'action. Mais surtout, leurs intelligences, supérieures l'une et l'autre, ne pouvaient rencontrer un terrain d'entente. Abélard était un scolastique audacieux, certes, mais en fait il a largement contribué au progrès de la théologie spéculative. Bernard était un mystique, novateur à sa manière, mais qui entendait interdire la spéculation proprement dite. Il a pratiqué une opposition sans nuance et qui ne fut pas toujours sereine, ni éclairée. M. C.

918. W. N. PITTENGER. *A Note on Abelard.* — Anglican theolog. Review 28 (1946) 229-231.

M. P. constate qu'à côté de la « théorie abélardienne » de la rédemption on trouve chez Abélard les idées traditionnelles concernant le dogme de notre salut. Mais, à son avis, Abélard en affaiblit ou en néglige quelques-unes des plus importantes (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 14, 1947, p. 35, n. 17). E. D. C.

919. J.-M. DÉCHANET O. S. B. *Guillaume et Plotin.* — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 241-260.

Après confrontation de multiples textes des divers ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry avec les Ennéades de Plotin, dom D. conclut qu'il ne suffit pas de parler en général du plotinisme de Guillaume ; il paraît bien avéré que celui-ci a lu au moins de longs extraits de la 1re et de la 6e Ennéade ; sans doute dans l'une ou l'autre traduction latine qui jusque maintenant nous échappe.

O. L.

920. V. LOSSKY. *Études sur la terminologie de saint Bernard.* — Bulletin Du Cange, Archivum Latinitatis Medii Aevi, 17 (1942) 79-96.

M. L. se propose d'étudier dans une série de notes et suivant l'ordre alphabétique « les expressions de saint Bernard qui ... paraissent importantes pour la compréhension de sa pensée » ou « présentent un certain intérêt par leur caractère singulier, dû à l'esprit imaginatif de Bernard » (p. 81). En guise d'introduction il montre que la langue aisée et riche de saint Bernard est avant tout biblique. Cela ne signifie pas précisément que son style soit fait d'emprunts littéraires à la

Bible, ni que ses écrits soient proprement ceux d'un exégète. Moins encore que son œuvre soit « une stylisation biblique de sa propre expérience mystique » (p. 85). Non, il s'est tellement assimilé la Bible que sa pensée, comme sa langue, y « baigne plutôt qu'elle n'y puise » (E. Gilson).

Du lexique lui-même, M. L. ne donne encore que les deux premiers termes : *Abbreviare, Accidens.* Il en fixe d'abord la valeur terminologique, puis relève et commente les principales références. Aucune suite n'a paru jusqu'à ce jour.

M. C.

921. M. STANDAERT O. C. R. *Le principe de l'ordination dans la théologie spirituelle de saint Bernard.* — Collectanea Ordinis Cisterc. reform. 8 (1946) 178-216.

Le P. S. estime à juste titre que, s'il serait excessif de voir dans les écrits de saint Bernard un système théologique proprement dit, il faut reconnaître au saint docteur un esprit systématique ; témoin l'idée directrice d'ordre, d'*ordinatio*, qui pénètre toute son œuvre. D'abord, ordre réalisé dans l'univers, par la hiérarchie et l'unité au sein de la variété, ordre qui embrasse le mal lui-même, ordre qui resplendit surtout en Dieu ordonnant tout l'univers à cause de la beauté même de l'ordre. Ensuite, ordre à réaliser en soi-même : dans son âme en ordonnant ses « affections », la charité elle-même, à savoir le zèle de la charité active, pour en faire autant de vertus, sous l'influence de la grâce ; ordre à réaliser dans son corps par l'âme qui doit soumettre le corps à l'esprit et ordonner les souffrances vers la fin surnaturelle. Et enfin, ordre par consentement ; c'est par le *consensus* que saint Bernard définit le libre arbitre, c'est-à-dire le pouvoir qui nous est donné de consentir à la vérité divine en reconnaissant le bien et le mal qui sont en nous, et à la volonté divine en nous unissant à Dieu par la charité. O. L.

922. E. KLEINEIDAM. *Das Wirken des Heiligen Geistes in der menschlichen Seele nach Bernhard von Clairvaux.* — Theologie u. Seelsorge 1 (1943) 24-35.

Le Saint-Esprit occupe une place considérable dans la pensée de saint Bernard. Celui-ci ne spécule pas sur les processions divines, mais en médite sans cesse les conséquences pas rapport à l'homme. Depuis la naissance de la foi jusqu'à la béatitude finale, en passant par toutes les grâces, toutes les démarches et tous les états de l'âme, la vie chrétienne se rattache intimement à l'action de l'Esprit. Le rôle qu'il y joue est à l'image de sa fonction dans la sainte Trinité. M. K. expose cette doctrine, — traditionnelle en somme, — d'une manière synthétique en citant pêle-mêle un grand nombre de textes. M. C.

923. M. CALIARO. *I doni dello Spirito Santo secondo S. Bernardo.* — Divus Thomas (Piac.) 47-49 (1944-46) 267-290.

Le P. S. a soigneusement recueilli tous les textes de saint Bernard sur les dons du Saint-Esprit. Ceux-ci sont souvent dénommés chez le saint docteur *Spiritus*, par où s'exprime, non une passivité de l'âme à l'égard de l'action divine, mais un élan de la charité, qui porte l'âme à une perfection supérieure à la vertu commune. Les dons se distinguent des vertus : celles-ci nous font agir selon la raison ; les dons nous conforment à l'action du Saint-Esprit et ont pour effet spécifique d'inonder l'âme des joies surnaturelles.

Cette distinction est-elle aussi nettement accusée dans l'esprit de saint Bernard ? Celui-ci a certes distingué les dons, d'ordre essentiellement surnaturel, et

les vertus morales des philosophes. Mais a-t-il séparé ces dons des vertus théologales, comme on devait le faire au milieu du XIIIe siècle ? Rien n'insinue que saint Bernard ait devancé de tout un siècle les théologiens de son temps. O. L.

924. St. Giet. *Saint Bernard et le troisième degré d'obéissance ou la soumission de jugement.* — Année théologique 7 (1946) 192-221.

Pour comprendre la pensée de saint Bernard sur l'obéissance de jugement, M. G. rappelle opportunément la liberté avec laquelle le saint, non seulement critiquait les faits et gestes des grands de la terre, mais jugeait le roi et le pape. De fait, saint Bernard n'a jamais prôné une obéissance aveugle qui fît en sorte d'être toujours du même sentiment que le supérieur, mais il a soigneusement limité le champ de l'obéissance aux choses de soi indifférentes (les *media*, opposés à ce qui est intrinsèquement bon et intrinsèquement mauvais) : dans ce domaine, on sera prompt à obéir aveuglément, tout en réservant les droits de la vérité, si l'ordre du supérieur en venait à nous faire dévier du devoir. O. L.

925. R. Silvain. *Le texte des commentaires sur Boèce de Gilbert de la Porrée.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 15 (1946) 175-189.

Le texte des commentaires de Gilbert de la Porrée sur Boèce se présente très mal et même est peu intelligible dans l'édition de Migne, PL 64, 1255-1412. M. S. a patiemment collationné ce texte avec deux bons mss, *Paris Nat. lat. 16341* et *18093* ; il donne les principales variantes, celles surtout qui seraient utiles pour une étude doctrinale. O. L.

926. E. Gilson. *Note sur les noms de la matière chez Gilbert de laPorrée.* — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 173-176.

Dans son commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce, Gilbert de la Porrée n'emploie pas moins de dix noms différents pour désigner la matière. Or M. G. les a retrouvés tous dans le commentaire de Chalcidius sur le *Timée* de Platon.

O. L.

927. A. M. Landgraf. *Commentarius Porretanus in Primam Epistolam ad Corinthios* (Studi e testi, 117). — Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1945 ; in 8, xv-227 p.

De *Paris Arsenal 1116* Mgr L. a déjà édité les f. 80r-84r, contenant un abrégé du commentaire de Pierre Abélard sur l'épître aux Romains (cf. *Bull.* II, no 1289). Ici il édite du même manuscrit les f. 57r-79v, conservant un commentaire anonyme sur *I Cor.* jusqu'au ch. 12, 4. Les fécondes recherches antérieures du savant médiéviste sur l'école de Gilbert de la Porrée (cf. *Bull.* I, no 384 ; II, no 326 ; III, no 52) lui ont permis de déceler en cet écrit un produit de l'école porrétaine. L'édition soignée est faite sur le seul témoin connu. Elle signale à l'occasion, en note, les opinions authentiquement porrétaines repérées grâce aux travaux antérieurs ; elle cite, quand c'est utile, le texte même de Gilbert de la Porrée sur cette épître, ainsi que le texte d'un autre commentaire porrétain, celui de *Paris Nat. lat. 686* (cf. *Bull.* III, no 52). L'introduction signale les lacunes que le copiste a trouvées dans le texte qu'il transcrivait, désignées par un *hic deest*. Quant à la date du Commentaire, Mgr L. croit qu'il n'est pas nécessaire de le situer beaucoup après 1150, car il ignore encore la décrétale d'Alexandre III sur l'*impedimentum criminis*. O. L.

928. R. KLIBANSKY *L'Épître de Bérenger de Poitiers contre les Chartreux.* — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 314-316.

M. K. attire l'attention sur l'élève d'Abélard, Bérenger de Poitiers (et non Pierre Bérenger, comme on le dit communément) et apporte quelques précisions sur la tradition manuscrite de son Épître contre les Chartreux. Tandis que les trois manuscrits connus jusqu'ici sont incomplets ou incorrects, *Oxford Bodl. Add. A. 44*, f. 53r-54r, que M. K. vient de repérer, présente un texte complet et meilleur ; il sera prochainement édité par ses soins. O. L.

929. H. PELTIER. *Hugues de Fouilloy, chanoine régulier, prieur de Saint-Laurent-au-Bois.* — Revue Moyen Age Latin 2 (1946) 25-44.

M. P. précise certains points et fournit des données nouvelles concernant la vie et les œuvres de Hugues de Fouilloy, *Hugo de Folieto, de Foliaco, de Fulleio.* Hugues ne fut ni moine de Corbie, ni cardinal, mais chanoine régulier, prieur du petit prieuré de *S. Laurentius in Nemore*, situé près de Corbie. Ses œuvres furent souvent attribuées à Hugues de Saint-Victor. Les suivantes sont certainement de lui : *De claustro animae, De medicina animae, De avibus* (les 56 premiers chapitres du livre I), *De nuptiis* (tous édités dans PL, t. 176-177), et 3 inédits : *De rota praelationis et de rota simulationis, De pastoribus et ovibus* et un cartulaire de Saint-Laurent, la meilleure source sur le prieuré et son prieur. O. L.

930. J. LECLERCQ O. S. B. *Les décrets de Bernard de Saintes.* — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 167-170.

Dans *Paris Nat. lat. 3454*, f. 34v, dom L. relève une courte pièce transcrivant 13 décrets portés par Bernard, évêque de Saintes, entre 1141 et 1166. Il semble bien, conclut l'éditeur, qu'il faille y voir une application au diocèse de Saintes des décrets du IIe concile de Latran de 1139. O. L.

931. J. LECLERCQ O. S. B. *Les méditations eucharistiques d'Arnauld de Bonneval.* — Rech. Théol. anc. méd. 13 (1946) 40-56.

Édite, d'après *Paris Nat. lat. 2946*, trois prières eucharistiques dont l'auteur, Arnauld, moine à Marmoutiers, puis abbé bénédictin de Bonneval au diocèse de Chartres († après 1156), se révèle moins soucieux d'applications morales que de doctrine théologique. Dom L. expose cette doctrine, sorte de transition entre la pensée des Pères et la spéculation plus technique des scolastiques. O. L.

932. V. L. KENNEDY. *The Moment of Consecration and the Elevation of the Host.* — Medieval Studies 6 (1944) 121-150.

La transsubstantiation du pain et du vin s'accomplit-elle à la messe en deux temps ou en un seul, c'est-à-dire lors de la récitation du *simili modo* ? La question préoccupait les théologiens de la seconde moitié du XIIe siècle. Le P. K. en interroge plusieurs avec soin, depuis Pierre le Mangeur, — qui le premier pose, mais sans le résoudre, le problème, — jusqu'à Prévostin de Crémone, soit de 1160 à 1210. Quelques-uns, fidèles à Pierre le Mangeur, hésitent ou refusent de se prononcer. Tel, dans ses premières interventions, Simon de Tournai. Tel encore, mais avec un penchant pour la solution qui prévaudra, Innocent III. Le plus généralement on se prononce en faveur de la double consécration. Tels Pierre de Poitiers,

Maître Martin, Sicard de Crémone, Huguccio, Pierre de Capoue, Étienne Langton, Prévostin et même, après revirement, Simon de Tournai. Par contre, Pierre le Chantre et Robert Courçon tiennent pour la consécration indivisible. Après le synode de Paris (1205-1208), qui prescrit l'élévation de l'hostie après la première consécration, — prescription que, avec le P. P. Browe et à l'encontre de M. E. Dumoutet, le P. K. voudrait rattacher au moins partiellement à notre controverse théologique, — on ne rencontre plus guère, surtout à Paris, de partisans de Pierre le Chantre. Cependant, pendant une vingtaine d'années au moins on en trouve des échos, par exemple dans les écrits de Césaire d'Heisterbach.

M. C.

933. M. Alonso Alonso S. I. *Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano.* — Al-Andalus 8 (1943) 115-188.

Contribution importante à l'étude de la vie et de l'activité littéraire de Dominique Gundisalvi et de Jean d'Espagne. Le P. A. publie un document d'où il résulte que le premier, — dont on place généralement la mort avant 1150, — était encore en vie en 1178 et 1181. Quant à Jean d'Espagne, son collaborateur à Tolède, le P. A. s'attaque aux principaux problèmes que pose le personnage lui-même et son œuvre. D'abord, il faut distinguer soigneusement notre *Iohannes Hispanus* ou *Iohannes Avendauth* (*Ibn David*), philosophe juif avicennisant, converti au christianisme, d'un autre Jean d'Espagne, *Iohannes Hispalensis*, chrétien et astrologue contemporain. Le premier travaille à Tolède, sans doute avant comme après sa conversion. Il n'apprend le latin qu'après 1138, devient en 1149 évêque de Ségovie et plus tard archevêque de Tolède, où il mourra en 1166. Le second traduit dès avant 1133 et vit en Andalousie. Le P. A. passe en revue les écrits de l'un et de l'autre. Examinant en détail le témoignage d'Albert le Grand et celui des manuscrits, il estime que Jean de Tolède a écrit pendant la première période de sa vie une Logique, une Physique et une Métaphysique, basées sur les Grecs traduits et leurs commentateurs arabes, entre autres Avicenne. Il serait notamment l'auteur du texte arabe de notre *Liber de causis*. Le *Tractatus de anima*, généralement attribué à Dominique Gundisalvi, serait également son œuvre.

M. C.

934. B. Pedrick O. S. B. *Saint Ailred on the Relationship between Love of God and Love of Self. His Solution Compared with that of Saint Bernard.* — Buckfast Abbey Chronicle 15 (1945) 17-26.

Le rapport entre l'amour de soi et l'amour de Dieu n'est pas toujours facile à comprendre chez saint Bernard. La cause en est, estime dom P., dans l'usage du terme *cupiditas* pour désigner indifféremment toutes les formes de l'amour de soi, la forme ordonnée et la forme désordonnée. Chez saint Aelred, la doctrine est plus clairement exprimée du fait que le mot *cupiditas* est réservé à l'appétit désordonné et que l'amour de soi, qui est à l'origine de la charité, — *inchoatio caritatis*, — est appelé *appetitus*.

M. C.

935. A. Dondaine O. P. *Aux origines du valdéisme. Une profession de foi de Valdès.* — Archivum Fratrum Praedic. 16 (1946) 191-235.

Le P. D. a découvert dans le manuscrit *Madrid Bibl. nac. 1114*, — écrit sans doute avant la fin du XIIe siècle, — deux documents de la plus haute importance pour l'histoire du vaudisme ou, ce qui est plus exact, du valdéisme. Il s'agit d'une profession de foi catholique de Valdès lui-même et d'un *Liber antiheresis* contem-

porain, où est réfuté le dualisme cathare et défendue l'orthodoxie des Pauvres de Lyon. Le *Liber* se réfère manifestement à la *Professio* et leur contenu nous oblige à les dater l'un et l'autre des années 1181-1184. P. 231-232, le P. D. donne le texte de la profession de foi, et p. 232-235 un extrait du *Liber antiheresis* (f. 38r-40v) sur l'état présent de l'Église (*De statu ecclesiae*).

En s'appuyant sur ces documents de la première heure et sur leur comparaison avec les autres pièces du dossier vaudois, le P. D. refait le procès du mouvement lyonnais depuis ses premières manifestations chez Valdès — *Valdes* ou *Valdesius*, et non Pierre Valdès, semble-t-il, ni surtout Pierre Valdo, — jusqu'aux déviations proprement hérétiques d'une partie de ses disciples après le schisme de 1184. Valdès lui-même et les premiers Pauvres de Lyon ne doivent pas être chargés « d'un grand nombre des erreurs qui furent anciennement cataloguées sous le titre général de valdéisme. La réforme du riche négociant lyonnais devenu pauvre pour le Christ était avant tout d'ordre moral ... L'historien a le droit de se demander si des efforts malheureux comme celui de Valdès n'ont pas préparé la voie à celui de saint François » (p. 229-230).

Cependant, en analysant le *Liber antiheresis*, le P. D. croit remarquer un fléchissement de la « tenue doctrinale, notamment au chapitre de la prédestination » (p. 209). Nous croyons que sur ce point le P. D. se montre trop sévère : l'opinion de notre anonyme s'insère parfaitement dans la tradition gallicane qui, à travers tout le haut moyen âge jusqu'au XIIe siècle et même après, garde une saveur appelée, — un peu abusivement, — semipélagienne. M. C.

936. *Hortus deliciarum. Le « Jardin des délices » de* HERRADE DE LANDSBERG. *Un manuscrit alsacien à miniatures du XIIe siècle.* Avant-Propos par E. et J.-G. ROTT. — Strasbourg, Éditions Oberlin, 1945 ; in 8, 16 p. et 36 pl. Fr. 140.

La destruction de l'*Hortus deliciarum* de Herrade de Landsberg avec ses 336 miniatures, lors de l'incendie de Strasbourg en 1870, fut une perte irréparable tant pour l'histoire de l'art roman que pour celle de la littérature encyclopédique du XIIe siècle. Il en subsiste heureusement une description minutieuse de 1818, due à Chr.-M. Engelhardt, et une série de décalques, — la plupart malheureusement sans couleurs, — publiés en 1879-99 par A. Straub et G. Keller. M. Walter, directeur de la bibliothèque de Sélestat, en prépare une nouvelle édition, mais en l'attendant, et pour rendre l'ouvrage plus accessible au public, MM. R. ont réuni ici un choix de 36 planches, noir sur blanc, en format réduit. Ces planches représentent surtout des scènes bibliques, où ne manquent pas, par ailleurs, les détails folkloriques. Il y a aussi des sujets proprement mythologiques : le char du soleil (pl. 4), les signes du zodiaque (pl. 18), les arts libéraux (pl. 19). Parmi les scènes plus doctrinales signalons : un baptême (pl. 13), le pressoir mystique (pl. 33), l'échelle des vertus (pl. 35). M. C.

937. G. COLOMBO. *Il « Libro delle Figure » di Gioacchino da Fiore.* — Scuola cattolica 69 (1941) 612-625.

Analyse détaillée et excellente de l'ouvrage de Mgr L. Tondelli (voir *Bull.* IV, no 1102) que nous signalons à l'attention de ceux qui, comme nous, ne sont pas parvenus à se procurer cette publication importante. M. C.

938. F. Foberti, L. Tondelli. *Ancora su « Il Libro delle Figure » di Gioacchino da Fiore.* — Scuola cattolica 71 (1943) 185-196.

Le fougueux et intarissable défenseur de l'orthodoxie de Joachim de Flore qu'est M. F. n'a pas tardé à s'attaquer aux *Nuove prove* de Mgr L. Tondelli en faveur de l'authenticité du *Liber figurarum* (voir *Bull.* IV, nº 1107). Son article n'apporte rien de neuf en somme, et se contente le plus souvent de réaffirmer ses convictions antérieures (cf. *Bull.* IV, nº 1085, 1104).

Dans sa brève réponse, Mgr T. souligne la fragilité de quelques-unes des assertions et hypothèses de son contradicteur. Au total, avec les nuances qu'y apportent les *Nuove prove* et la présente mise au point, la thèse de Mgr T. nous paraît gagner en vraisemblance. Le problème se pose désormais ainsi : un nombre important des « figures » du recueil de Reggio étant certainement authentiques et l'ensemble du recueil se présentant comme partie intégrante d'une sorte de *corpus* joachimite également authentique, y a-t-il des raisons sérieuses pour rejeter l'authenticité des planches non attestées par ailleurs ? Le Protocole d'Anagni dépose en faveur de l'authenticité. Ce que nous savons de Joachim ne s'y oppose pas. M. C.

939. L. Tondelli. *Gioacchino da Fiore e il concilio Laterano II.* — Scuola cattolica 71 (1943) 126-131.

A propos de F. Foberti, *Gioacchino da Fiore* (voir *Bull.* IV, nº 1085). On sait que, d'après M. Foberti, Joachim de Flore n'a jamais enseigné les erreurs sur la Trinité que lui attribue le deuxième concile de Latran (1215). Mgr T. estime qu'une telle méprise de la part du concile est invraisemblable. Tout dépend au reste de la question de l'authenticité du *Contra Lombardum*, sur lequel s'appuient les accusations du concile. M. Foberti rejette cette authenticité. Mgr T. pense avec raison que ce rejet n'est pas suffisamment justifié. M. C.

940. G. B. Flahiff. *Ralph Niger. An Introduction to His Life and Works.* — Mediaeval Studies 2 (1940) 104-126.

Raoul Niger, mort à la fin du XIIe siècle ou au début du XIIIe, est fort peu connu et seule sa *Chronique* a été publiée. M. F. réunit dans cet article les données biographiques, déjà appréciables, que ses recherches lui ont fait découvrir, et dresse la liste des neuf ou dix ouvrages qu'on doit lui attribuer. Voici ceux qui intéressent notre *Bulletin* : *Digesta septem in Heptateucum, Moralia Regum, Epitome Veteris Testamenti in Paralipomenon, Remediarius in Esdram, De quattuor festivitatibus B. M. V., De interpretatione hebraicorum nominum* (adaptation de saint Jérôme). Une brève notice, avec indication des manuscrits, accompagne chaque titre. M. C.

941. Petri Pictaviensis *Sententiae.* I. By Ph. S. Moore and M. Dulong (Publications in Mediaeval Studies, 7). — Notre Dame (Ind.), University, 1943 ; in 8, LXII-326 p.

Dans son bel ouvrage *The Works of Peter of Poitiers* (cf. *Bull.* III, nº 51), le P. Moore insistait sur l'importance des *Sententiarum libri quinque* de Pierre de Poitiers. Cet écrit méritait une édition plus critique que celle de PL 211. En collaboration avec l'excellente paléographe qu'est Mlle Dulong, le P. M. publie ici le livre I des *Sententiae*, qui, à vrai dire, occupe près du tiers de l'ensemble.

Aux 32 manuscrits décrits dans l'ouvrage susmentionné, les éditeurs en ajoutent trois nouveaux. Se conformant aux règles classiques sur la classification des mss et l'élimination des témoins secondaires, ils ont retenu quatre mss : *Erfurt Ampl. 4° 117*, qu'ils ont pris comme texte de base, *Barcelone Archivo de la Corona de Aragón Ripoll 76*, *Londres Brit. Mus. Roy. A 10 XIV* et *Troyes 1371*.

L'édition, de belle venue, rendra de grands services, car il importe d'avoir un texte sûr pour juger de la parenté littéraire de l'ouvrage avec les écrits du temps. Parmi ceux-ci une attention spéciale était due à Pierre Lombard. Dans une étude comparative des textes du livre I les savants éditeurs signalent, dans l'introduction, les chapitres où Pierre de Poitiers dépend du Lombard et ceux, beaucoup plus nombreux, où le texte est entièrement ou presque indépendant. Souvent d'ailleurs la divergence des textes ne va pas sans une différence des doctrines. C'est ainsi que l'introduction de l'édition expose fort clairement comment Pierre de Poitiers s'écarte du Lombard concernant la charité, identifiée par celui-ci avec le Saint-Esprit, et concernant la proposition *Christus secundum quod homo non est aliquid*. En six passages, Pierre de Poitiers rapporte l'opinion de *magister meus*. En aucun de ces endroits, il ne peut s'agir de Pierre Lombard, comme le prouve la confrontation des doctrines. De qui s'agit-il ? Le champ reste libre aux hypothèses.

Outre Pierre Lombard, quels auteurs contemporains Pierre de Poitiers a-t-il utilisés ? Les éditeurs citent plusieurs écrits comme sources au moins possibles. Tout un travail serait à faire dans ce domaine. Si la dépendance de Pierre de Poitiers à l'égard d'Abélard, d'Hugues de Saint-Victor, de la *Summa sententiarum* est certaine, la chose est fort douteuse pour d'autres, par exemple pour les *Sententiae Anselmi* (citées p. 78). Les éditeurs nous avertissent que le problème des sources ne pourra être résolu qu'avec la publication du reste de l'ouvrage. Nous voudrions, en attendant, signaler l'intérêt qu'offre Alain de Lille, rangé parmi les sources. Le P. M.-H. Vicaire O. P. a prouvé que le ch. 22 du livre I des Sentences de Pierre transcrit tout un chapitre de la Somme de Simon de Tournai. Or, si Alain de Lille était antérieur à Pierre de Poitiers, il faudrait faire remonter très haut les écrits de Simon de Tournai ; car celui-ci, à son tour, est la source d'Alain de Lille (voir notre étude sur *Les théories du péché originel au XIIe siècle*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 12, 1940, p. 97). Selon les éditeurs, l'ouvrage de Pierre de Poitiers est probablement antérieur à 1170 (p. VI), la Somme de Simon de Tournai ne serait donc que difficilement postérieure à 1160 ; cette date est-elle compatible avec ce que l'on sait de la carrière professorale de Simon, qui n'a dû commencer que vers 1165 ? Nous nous bornons à signaler le problème à l'attention des savants éditeurs qui, espérons-le, achèveront sans tarder leur belle édition. O. L.

942. B. Smalley. *CR de Petri Pictaviensis Sententiae I, by Ph. S. Moore, M. Dulong* (voir *Bull.* V, n° 941). — Medium Aevum 13 (1944) 52-55.

Indique quelques sources et parallèles ignorés des éditeurs. Miss S. estime que ceux-ci exagèrent l'importance d'Abélard dans l'élaboration de la scolastique et n'accordent pas assez de place à Anselme de Laon. O. L.

943. J. Leclercq O. S. B. *Le magistère du prédicateur au XIIIe siècle.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 15 (1946) 105-147. XIIIe s.

La prédication au moyen âge, écrit dom L., apparaît comme une fonction, laquelle exige deux conditions : la vertu et la science. C'est d'abord une fonction

sociale : elle appartient aux *rectores ecclesiae*, à ceux qui ont la *cura animarum*, évêques et curés ; nul ne peut prêcher sans être mandaté par eux. La prédication relève donc du magistère ecclésiastique. La vertu requise est en général la sainteté de la vie, mais surtout le désintéressement et la pureté d'intention. La science requise est la théologie, beaucoup plus que le droit canon. Toutefois le prédicateur est distinct du docteur. Celui-ci enseigne la théologie aux clercs et s'efforce d'engendrer chez eux la science théologique ; le prédicateur s'adresse au peuple, lui inculque les vérités de la foi et de la morale en vue de la sainteté de la vie. A la connaissance de la théologie, le prédicateur joindra la connaissance de l'art de prêcher, *ars praedicandi* ; mais ce n'est là qu'un aspect secondaire de sa fonction. Telles sont, en résumé, les idées que dom L. a trouvées dans nombre de questions inédites, disputées et autres, de théologiens du XIIIe et du début du XIVe siècle et qu'il édite ici : Eustache d'Arras, Gérard d'Abbeville, Gervais du Mont-Saint-Éloi, Gérard de Bologne, Jean de Pouilly, d'autres encore, secondaires ou anonymes. O. L.

944. M. ZALBA S. J. *El valor económico en los escolásticos.* — Estudios eclesiásticos 18 (1944) 5-35, 145-163.

Le chapitre III de cette étude (p. 16-35) est consacré à quelques scolastiques du moyen âge. Au XIIIe siècle, la « valeur » économique n'est envisagée qu'à travers la notion morale de « juste prix ». On peut cependant cueillir quelques éléments de définition et dégager des tendances. Albert le Grand, Thomas d'Aquin et l'école dominicaine jusqu'au XVe siècle sont nettement « subjectivo-objectivistes », quoi qu'on en ait dit. La necessité et l'utilité jouent un rôle, mais aussi le travail. L'école franciscaine par contre, avec Alexandre de Halès, Bonaventure, Duns Scot, est plus attachée au subjectivisme. Une théorie cohérente de ce dernier sera formulée pour la première fois par Jean Buridan. Par contre, la doctrine thomiste n'atteindra sa pleine harmonie que chez Henri de Langenstein et, mieux encore, chez saint Antonin. M. C.

945. A. BOUTEMY. *Giraud de Barri et Pierre le Chantre. Une source de la « Gemma ecclesiastica ».* — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 45-62.

Par de nombreuses confrontations de textes, M. B. établit solidement qu'une partie notable de la *Gemma ecclesiastica* de Giraud de Barri (Giraldus Cambrensis) est une transcription, souvent purement mécanique, du *Verbum abbreviatum* de Pierre le Chantre. O. L.

946. P. GLORIEUX. *La Faculté de théologie de Paris et ses principaux docteurs au XIIIe siècle.* — Revue Hist. Église France 32 (1946) 241-264.

Pour expliquer le renom mondial de l'Université de Paris au XIIIe siècle, M. G. met en lumière la vitalité de l'enseignement de la théologie, ouverte à toute légitime curiosité, et la valeur exceptionnelle des grands penseurs qui l'illustrèrent. Vue synthétique, forcément un peu rapide, mais révélant une connaissance peu commune des milieux scolaires du temps. O. L.

947. P. GLORIEUX. *Où en est la question du quodlibet ?* — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 405-414.

Ces pages pleines de renseignements sont comme un supplément aux tomes I et II de la *Littérature quodlibétique* du même auteur (1925 et 1935). M. G. y

recueille tous les progrès réalisés par les médiévistes depuis 1935 : découverte de nouveaux quodlibets, identification de quodlibets portés jusqu'alors comme anonymes, édition partielle ou complète de quodlibets ; ensuite, travaux entrepris sur les origines du quodlibet, sa structure littéraire et ses procédés rédactionnels, son intérêt littéraire, historique ou doctrinal. On reconnaîtra volontiers que la plupart des progrès réalisés en ces divers domaines l'ont été par M. G lui-même

O. L.

948. L.-B. Gillon O. P. *De appetitu boni in angelo lapso iuxta veteres scholasticos.* — Angelicum 23 (1946) 43-52.

D'après saint Bonaventure et Odon Rigaud, note le P. G., certains théologiens soutenaient que les démons étaient incapables d'émettre un acte d'amour naturel du bien. Le P. G. rencontre de fait cette théorie chez Guerric de Saint-Quentin. Mais celui-ci eut-il des précurseurs ? Oui, le premier en date semble être Pierre de Poitiers, repris par Pierre de Capoue et ensuite par Hugues de Saint-Cher. Mais la théorie fut battue en brèche par Prévostin de Crémone et, plus tard, par Jean de la Rochelle, Odon Rigaud, Bonaventure, Albert le Grand et Thomas d'Aquin. O. L.

949. L. Van Peteghem. *De wil in de thomistische en de franciscaansche school.* — Collationes Gandavenses 29 (1946) 76-91.

A la suite de J. Rohmer (cf. *Bull.* IV, n° 388), M. Van P. souligne la différence qui sépare l'école thomiste (Albert le Grand, Thomas d'Aquin), selon laquelle l'activité de la volonté est déterminée par l'amour du bien en général, dont résulte le bonheur, et d'autre part saint Anselme et l'école franciscaine (Bonaventure, Duns Scot), qui voient dans la volonté une poursuite du bien comme tel, indépendamment de toute utilité ou de tout plaisir.

Cette différence est trop poussée. On oublie que saint Thomas a non seulement dépassé l'eudémonisme aristotélicien, mais qu'il l'a contredit. Voir les pages remarquables de M. A. Mansion, *L'eudémonisme aristotélicien et la morale thomiste*, dans *Xenia thomistica*, Rome, 1925, t. I, p. 429-449. M. Van P. note judicieusement que la morale thomiste est basée sur la métaphysique. Mais c'est précisément à cause de cela que, selon saint Thomas, la norme de moralité est le bien spécifiquement humain, le bien rationnel, *bonum honestum*, qui a sa dignité en soi, indépendamment des catégories de l'utile et de l'agréable. O. L.

950. A. F. P[avanello]. *Vita di S. Antonio di Padova.* II edizione interamente riveduta. — Padova, Messaggero di S. Antonio, [1940] ; in 8, 302 p.

Cette vie est écrite pour le grand public. On y trouve retracées les vicissitudes d'une vie relativement courte (de 1195 environ à 1231) qui, après un rapide passage au *studium* de Bologne, où saint Antoine fut le premier lecteur de l'Ordre naissant, se consacra presque tout entière à la prédication en diverses villes de France et d'Italie, pour s'achever à Padoue. L'auteur a pris soin de faire suivre chacun des chapitres de notes plus techniques, d'ordre historique ou géographique, qui situent davantage les événements. Quelques pages, trop rares, sont consacrées à la doctrine morale du saint. On pourra regretter que l'historien n'ait pas toujours suffisamment dissocié les faits bien avérés des récits légendaires. O. L.

951. A. F. Pavanello. *S. Antonio di Padova secondo un contemporaneo. La Vita prima* o *Assidua* tradotta, annotata e corredata (Studio teologico per laici, 1). — Padova, Messaggero di S. Antonio, 1946 ; in 12, 153 p. L. 70.

La première vie de saint Antoine de Padoue, la *Legenda prima* ou *Legenda assidua*, fut composée par un frère mineur, non identifié jusqu'ici, peu de temps après la canonisation du saint en 1232. On sait que cette Vie, après avoir rappelé l'ordination du prédicateur, passe sous silence toute l'activité apostolique exercée, durant sept à huit ans, en plusieurs villes de France et d'Italie, pour se borner à l'apostolat du saint à Padoue. Telle qu'elle est, cette *Legenda prima* reste la source la plus authentique. Il était donc opportun de la faire connaître. M. P. s'en est chargé en publiant une traduction italienne. Afin d'en combler les lacunes et pour faire connaître le contenu des autres sources, le savant traducteur résume à la fin des chapitres les données fournies par la *Legenda secunda* ou *Legenda anonyma* (avant 1246), le *Dialogus de gestis fratrum minorum* attribué au fr. Thomas de Pavie (entre 1244 et 1246), la légende *Benignitas* (début du XIVe siècle), la *Fiorentina* (peut-être du milieu du XIIIe siècle), la *Rigaldina* de Jean Rigaud (vers 1295), qui est la première à rapporter les voyages du saint en France, et autres sources secondaires. O. L.

952. Willibrord de Paris O. F. M. Cap. *Saint Antoine de Padoue, docteur de l'Église. Sa vie, son œuvre.* — Paris, Librairie S. François, 1947 ; in 12, 245 p. Fr. 150.

Bonne monographie et utile instrument de travail. A l'occasion, le P. W. ne résiste pas au plaisir de citer certains faits merveilleux dignes des *Fioretti* ; mais il nous avertit loyalement — et preuves à l'appui — qu'ils sont légendaires : il explique d'ailleurs en appendice (p. 228-239) son attitude à l'égard des « miracles » si abondants dans les *Legendae*. On trouvera aussi (p. 212-227) d'intéressantes données sur les sources de la vie du saint et (p. 159-160) d'utiles notes sur les éditions de ses œuvres. Quant à la doctrine, le P. W. résume les vues du saint prédicateur sur le rôle rédempteur du Christ,sa royauté universelle, le culte dû au Sacré-Cœur, la coopération de Marie à la rédemption, et signale les textes qui, à ses yeux, semblent insinuer l'immaculée conception. O. L.

953. S. Larrañaga O. F. M. *San Antonio maestro « in sacra pagina »*. — Verdad y Vida 4 (1946) 615-667.

Aperçu général sur la formation intellectuelle de saint Antoine, due avant tout à la lecture assidue de l'Écriture et des Pères, et secondairement à la philosophie et aux sciences naturelles. C'est ce qu'attestent ses premiers biographes et la lecture des *Sermones*, où se rencontre d'ailleurs un mélange du sens littéral et du sens spirituel.

Concernant les rapports entre saint Antoine et Thomas Gallus (p. 647-649), il est regrettable que le P. L. ait ignoré l'étude si fouillée du P. G. Théry O. P., *Saint Antoine de Padoue et Thomas Gallus* (cf. *Bull.* II, n° 598). O. L.

954. B. Aperribay O. F. M. *La Asunción de la Virgen según San Antonio de Padua.* — Verdad y Vida 4 (1946) 697-710.

En parcourant les *Sermones* de saint Antoine consacrés à Marie, le P. A. met en lumière la dévotion toute spéciale dont le saint était animé envers l'assomption de la Vierge. O. L.

955. J. B. Gomis O. F. M. *Ideas sociales de San Antonio.* — Verdad y Vida 4 (1946) 669-696.

Relève, dans les *Sermones* de saint Antoine, les vertus qui assurent l'ordre social : la charité, la justice, la bienfaisance envers les pauvres, la fuite de l'avarice et de l'usure, le sens de la liberté chrétienne, la sainteté du mariage. O. L.

956. L. Reypens S. J. *Het latijnsche origineel der allegorie « Vander Dochtere van Syon ».* — Ons geestelijk Erf 1943, II, 174-178.

La source latine du traité *Vander Dochtere van Syon*, édité récemment par le P. J. van Mierlo (voir *Bull.* IV, n° 1322), n'est autre que le petit opuscule *Filia Sion*, — qui ressemble plutôt à un sermon, — de Guerric d'Igny (milieu du XIIe siècle). Le texte en a été publié, d'après *Bruges Grand Sémin. 88/170*, et restitué à son véritable auteur par le P. D. De Wilde (voir *Bull.* II, n° 1203). M. C.

957. J. van Mierlo S. J. *Hadewychiana. De latijnsche verzen van het 45e der Strophische gedichten.* — Ons geestelijk Erf 1943, II, 179-184.

D'après une communication de dom V. Truijen, — rendue publique depuis (voir *Bull.* V, n° 958), — les vers-refrains en latin de la 45e des *Strophische gedichten* d'Hadewych sont empruntés à la séquence *Mariae praeconio*, qui peut dater du XIe siècle. Le P. v. M. y trouve un indice que le poème était destiné à être chanté en chœur. Ultérieurement, la constatation de dom Truijen éclaire non seulement la connaissance qu'Hadewych avait du latin, mais aussi ses procédés de composition et le but qu'elle poursuivait. M. C.

958. V. Truijen O. S. B. *De Mariavereering van Hadewych.* — Tijdschrift voor geestelijk Leven 2, I (1946) 238-247.

Contrairement à ce qui se dit parfois, la Vierge Marie occupe une place importante dans la pensée d'Hadewych. Mais cette place est celle que la liturgie lui suggère. L'humilité de Marie, sa maternité et son amour, son assomption et son intercession figurent parmi les thèmes des *Chants* comme des *Visions*. La 13e vision fait même de la vie de Marie, engendrant, offrant et formant le Christ, le modèle et le symbole de la vraie *Minne*. Hadewych dit à plusieurs reprises que ce sont les fêtes et les offices liturgiques qui guident ses pensées et provoquent ses extases. Et dom T. signale en passant (p. 239) que les textes latins qui forment chaque quatrième vers dans le 45e chant de *Strophische gedichten* sont empruntés dans l'ordre à la séquence *Mariae praeconio*, qui se chantait sans doute le jour de l'Assomption (cf. *Bull.* V, n° 957). M. C.

959. B. Smalley. *Two Biblical Commentaries of Simon of Hinton.* — Rech. Théol. anc. méd. 13 (1946) 57-85.

La figure de Simon de Hinton se dégage progressivement. Naguère, G. Lacombe signalait de lui un groupe de questions (cf. *Bull.* I, n° 617) ; récemment le P. A. Dondaine lui restituait le manuel *Ad instructionem iuniorum* (cf. *Bull.* III, n° 580). Et voici que Mlle S. lui attribue plusieurs commentaires bibliques. La diligente médiéviste a trouvé dans *Oxford New College 45* un commentaire sur les douze prophètes, attribué nommément à Simon de Hinton. Grâce à l'incipit, elle a découvert un autre exemplaire, incomplet, dans *Oxford Bodl. e Mus. 29*. Dans ce dernier manuscrit, on trouve aussi un commentaire sur saint Matthieu, que Mlle

S. prouve être du même auteur. Or ce dernier commentaire renvoie à une glose sur l'évangile de saint Jean et à une autre sur l'épître aux Romains. On peut sans doute aussi attribuer à Simon une glose sur Job. Ces divers commentaires sont des *reportata* de leçons données à Oxford, entre 1248 et 1254, devançant dès lors quelque peu le manuel *Ad instructionem iuniorum.*

M[lle] S. s'est appliquée avec grand soin aux sources de Simon. Celui-ci ne semble pas avoir utilisé les postilles de Hugues de Saint-Cher, ni d'Albert le Grand, ni même d'Étienne Langton. L'exégète dominicain cite Guillaume d'Auxerre, saint Bernard, saint Anselme, la Glose ; il recourt volontiers aux encyclopédies lexicographiques et aux dictionnaires de sciences naturelles (Raban Maur, Alexandre Neckham, Vincent de Beauvais), sans oublier Aristote. Le commentaire littéral est enrichi de *quaestiones*, qui ont leur importance doctrinale, comme en témoignent celles qui sont éditées à la fin de cet article, lequel jette une nouvelle lumière sur les maîtres dominicains d'Oxford au milieu du XIII[e] siècle.

O. L.

960. A. WALZ, M.-R. GAGNEBET, R. GARRIGOU-LAGRANGE, L.-B. GILLON, C. SPICQ, G. GEENEN. *Thomas d'Aquin.* — Dict. Théol. cathol. 15, I (1946) 618-761.

Cet article introduit excellemment aux principales questions que posent la vie et l'œuvre de saint Thomas. Le P. Walz retrace la biographie (c. 618-631) et l'activité littéraire (c. 635-641), soulignant à chaque pas l'état actuel de la critique. Le P. Gagnebet insère dans cet exposé (c. 631-635) un bref aperçu sur la mission doctrinale et la sainteté de Thomas. Le P. Garrigou-Lagrange résume la doctrine des commentaires sur Aristote (c. 641-651). Le P. Gillon étudie (c. 651-693) les innovations et les luttes doctrinales de saint Thomas et de ses premiers disciples, à la lumière de la crise averroïste et de l'opposition augustinienne. Les points essentiels de cette opposition, — vision béatifique, éternité du monde, composition hylémorphique, pluralité des formes, illumination, volontarisme, — sont bien replacés dans leur cadre historique. Le P. Spicq dégage l'attitude de saint Thomas en critique biblique et en exégèse. Enfin, le P. Geenen met en lumière ses idées sur la tradition patristique ainsi que la manière dont il les utilise. On y retrouve l'essentiel de trois études recensées par ailleurs (*Bull.* IV, n° 1524, 1656 ; V, n° 967). L'exposé de la doctrine théologique est réservé à l'article *Thomisme.*

M. C.

961. M. GRABMANN. *Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt.* Eine Einführung. Siebente, völlig neu bearbeitete Auflage. — München, J. Kosel, 1946 ; in 12, 231 p.

On n'a pas à présenter un ouvrage dont la présente édition. la septième, tirée à 4000 exemplaires, s'est épuisée en quelques mois. Une nouvelle édition est en préparation. Mgr G. n'est pas de ceux qui se contentent d'une simple réimpression. Tout a été revu, enrichi des dernières acquisitions de la science historique. On trouvera ici, non seulement un résumé de la vie de saint Thomas d'Aquin, la suite chronologique de ses écrits, un aperçu sur les caractéristiques de son génie, mais une vue synthétique de sa doctrine dont la base est la métaphysique et le faîte la théodicée naturelle, couronnée par la théologie : ce sont ainsi toutes les grandes thèses philosophiques et théologiques qui défilent dans leurs traits les plus saillants. Aux éditions précédentes Mgr G. ajoute des chapitres sur la beauté, le sens et le but de l'incarnation, le christianisme et l'Église, et il rappelle, en manière de conclusion, les conditions d'une étude scientifique de l'œuvre de saint Thomas, exigeant, entre autres, l'emploi de la méthode historico-génétique. O. L.

962. M.-D. Chenu O. P. *La date du commentaire de saint Thomas sur le « De Trinitate » de Boèce.* — Sciences philos. et théol. 2 (1941-42) 432-434.

Le P. J.-F. Bonnefoy a prétendu naguère (voir *Bull.* IV, nos 1521-22) que l'*Expositio super Boetium de Trinitate* avait toutes chances d'être postérieure en date à la *Prima*. Le P. C. rappelle les indices internes, — fort convaincants, — qui la font placer généralement en 1256. Puis il ajoute une preuve externe qui tranche définitivement la question : l'opuscule (q. 2, a. 2, ad 7) est nettement utilisé avant 1262 par Hannibald de Hannibaldis (*In I Sent.*, q. 1, a. 1, ad 2). M. C.

963. M. A. van den Oudenrijn O. P. *Die Vorlage der alten armenischen Übersetzung der Summa Theologiae des hl. Thomas v. Aquin. Ihre Textgestalt untersucht an den Quästionen 60-71 der Tertia Pars.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 24 (1946) 201-213.

On sait qu'en 1347 parut une traduction arménienne de la *Tertia pars* de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. Pour les questions 60-71, les seules que le P. v. d. O. envisage ici, il n'existe qu'un manuscrit arménien, *Vat. Borgh. arm. 45*. Le savant orientaliste fait une étude des plus minutieuses des variantes du ms. arménien et établit que le manuscrit latin qui a servi à la traduction appartient à la troisième classe des manuscrits utilisés dans l'édition léonine. O. L.

964. E. Schiltz. *Notes sur quelques particularités du texte et des doctrines de la 3e Partie de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin.* — Ephem. theol. lovan. 20 (1943) 81-98.

Ces notes sont intéressantes par le problème d'ordre littéraire qu'elles posent et par les conséquences doctrinales qui en découlent. Le P. S. remarque que les prologues de la Ire et de la IIIe Partie de la *Summa theologica* pratiquent le cursus, et que dans l'exposé des questions saint Thomas a constamment recours à certains effets de style, tels l'accumulation de synonymes, le parallélisme d'expressions ou de phrases, l'interversion de formules parallèles. A la lumière de cette constatation, le P. S. interprète quelques textes litigieux concernant la notion de personne. Il n'a pas de peine à montrer de la sorte que les termes *persona, hypostasis, suppositum, subsistentia, substantia individua, res naturae, individuum, subsistere per se, existere per se, subsistere separatim, existere separatim*, visent tous, « selon des aspects différents, une même chose, sans distinction réelle aucune » (p. 90). D'autre part, le P. S. estime que certains termes reviennent si souvent sous la plume de saint Thomas qu'il suffit de rapprocher les textes qui les contiennent pour « stabiliser » leur sens. Tels, toujours en christologie, *consequitur, nihil aliud est, complementum*. En terminant, le P. S. se demande si le *De unione Verbi incarnati*, qui présente les mêmes particularités textuelles que la *Tertia*, ne doit pas être daté de la même époque. M. C.

965. M.-D. Chenu. *La première traduction française de la Somme de saint Thomas (1607).* — Sciences philos. et théol. 2 (1941-42) 435-438.

Raconte l'histoire de la traduction de la *Prima*, q. 1-26, faite par le P. N. Coeffeteau O. P. à la demande de la reine Marguerite de Valois. Les théologiens de la Sorbonne s'étaient vivement opposés à cette entreprise *ne Angelici doctrina vilesceret si mulierum et de fide non bene sentientium arbitrio permitteretur.* M. C.

966. C. Lambot O. S. B. *L'office de la Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur ses origines.* — Revue bénéd. 54 (1942) 61-123.

Depuis 1323 environ, et en dépendance étroite du témoignage de Tolémée de Lucques, saint Thomas d'Aquin passe pour avoir composé, — sans doute vers 1264, — l'office romain de la Fête-Dieu. Quelle était exactement la teneur de cet office ? Et de quelles sources s'est servi son auteur ? Voilà les deux questions auxquelles dom L. répond dans cet article. Ses recherches approfondies sur le sujet lui permettent d'affirmer que d'une part l'office de saint Thomas diffère sensiblement, — pour les répons et les leçons des matines notamment, — de l'office actuel, d'autre part qu'il est largement tributaire d'un office romain antérieur. Le texte primitif de saint Thomas est assez constant dans la tradition jusqu'à la réforme de Pie V, et dom L. croit en découvrir les premières traces dans *Bruxelles Bibl. roy. 139* (pour les répons), daté de 1269, et dans *Paris Nat. lat. 755* (pour les leçons), antérieur à 1279. Ces deux dates, il est vrai, nous laissent un peu sceptique, les pièces en question ayant été ajoutées plus tard dans le manuscrit de Paris et aussi, croyons-nous, dans celui de Bruxelles. Mais ce qui compte surtout pour nous, c'est le degré d'originalité de l'office de saint Thomas. Ici les découvertes de dom L. sont du plus haut intérêt. Il trouve dans *Paris Nat. lat. 755* une série de leçons parallèles à celles de saint Thomas et qui sont certainement une des sources de ces dernières. D'autre part, dans *Strahov* (*Prague*) *D. E. I. 7*, du XIV[e] siècle, figure un office complet dont font partie ces leçons préthomistes, mais aussi l'oraison et les hymnes de l'office actuel. Il semble légitime d'en conclure que l'office de saint Thomas emprunte à son aîné non seulement une bonne partie des leçons, mais encore l'oraison et les hymnes. Est-ce à dire que Thomas n'est pas l'auteur de ces dernières ? Dom L. s'abstient de juger, mais il suggère que certaines pièces préparées par Thomas pour son office à lui peuvent avoir été insérées, en attendant, dans l'office provisoire auquel, à son tour, il puisera. Pour l'instant, à part les antiennes, les répons et d'autres pièces secondaires, on ne peut guère lui attribuer avec certitude que le « *sermo* » : *Immensa divinae largitatis beneficia*...

Notons en terminant que, d'après un autre travail de dom L. (*L'office de la Fête-Dieu primitive*, Maredsous, 1946, p. 34-36), — que nous n'avons pas à analyser ici, — les leçons de l'office romain provisoire, dont dépend saint Thomas, sont empruntées telles quelles à l'office liégeois de Jean de Cornillon. M. C.

967. G. Geenen. *Saint Thomas d'Aquin et ses sources pseudépigraphiques.* — Ephem. theol. lovan. 20 (1943) 71-80.

La théologie pénitentielle de saint Thomas est fortement tributaire, on le sait, du *Liber de vera et falsa paenitentia* qu'il attribuait, comme ses contemporains, à saint Augustin. Le P. G. est convaincu que, si Thomas avait connu son erreur d'attribution, sa théologie eût été différente. C'est l'éternelle question du nez de Cléopâtre. En elle-même elle n'a que l'intérêt d'un futurible. Dans le cas de saint Thomas elle implique un jugement sur sa méthodologie. Le P. G. veut montrer, en effet, que si le *Liber* avait été reconnu par saint Thomas comme apocryphe, il aurait perdu à ses yeux sa valeur d'*auctoritas* réelle et indiscutable, base première de la démonstration scolastique. Le P. G. illustre sa conviction par le cas du *De spiritu et littera*. Thomas le reçoit d'abord comme authentique, puis le rejette comme apocryphe. A partir de ce moment : *pro auctoritate habendum non est*... *Posset tamen illa auctoritas exponi* ... Thomas n'hésite même plus à y trouver des erreurs, ni à expliquer tel texte d'une manière consciemment subjective.

Cet exemple éclaire, en effet, le rôle de l'*auctoritas* dans la méthode scolastique. Il est indubitable que saint Thomas veut réellement dépendre de ses sources. Mais il est indubitable également que saint Thomas choisit parmi elles et en adapte souvent le sens : c'est ce qu'il appelle *exponere reverenter*. Dans un article antérieur, du reste, le P. G. lui-même (voir *Bull.* IV, nº 1524), attire l'attention sur ce point. Et l'étude systématique des « interprétations respectueuses » de saint Thomas permettrait, sans doute, de nuancer davantage certaines conclusions du présent article. On verrait que la disqualification d'une *auctoritas* n'entraîne pas plus nécessairement un changement de doctrine que le sens obvie d'une autre n'en empêche la manipulation. Disons que l'*auctoritas* est un élément indispensable de la *technique* scolastique plus encore qu'une source régulatrice de doctrine. M. C.

968. R. GARRIGOU-LAGRANGE. *Thomisme.* — Dictionn. Théol. cath. 15, I (1946) 823-1022.

Ce long article, qui équivaut à un gros volume, est destiné, d'après les auteurs de l'article *Thomas d'Aquin* (voir *Bull.* V, nº 960) à compléter ce dernier par « un exposé d'ensemble sur la théologie du Docteur Angélique » (c. 651). En réalité, il est plutôt un précis de théologie spéculative qu'une synthèse historique. Et le P. G.-L. a beau prétendre s'en tenir « aux principes communément reçus chez les plus grands commentateurs de saint Thomas et souvent formulés par lui » (c.823), il ne fait guère œuvre d'historien. M. C.

969. M. GRABMANN. *Der Aristotelismus des hl. Thomas von Aquin.* — Theologie u. Seelsorge 2 (1944) 19-26.

A propos du livre de M. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant*, t. II : *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme* (voir *Bull.* IV, nº 1753). Au cours de son exposé extrêmement élogieux Mgr G. souligne fortement l'originalité de l'aristotélisme thomiste et sa géniale indépendance à l'égard de ses sources. M. C.

970. Th. DEMAN O. P. *Remarques critiques de saint Thomas sur Aristote interprète de Platon.* — Sciences philos. et théol. 1 (1941-42) 133-148.

Dans une série de textes que le P. D. emprunte aux commentaires sur les *Métaphysiques*, le *De anima* et le *De caelo et mundo*, saint Thomas, à la suite d'Aristote, distingue volontiers entre les *verba* et l'*intellectus* des enseignements de Platon. Cette distinction est intéressante, non seulement parce qu'elle caractérise certains procédés, — au reste consciencieusement appliqués, — d'Aristote lui-même, mais surtout parce qu'elle met en lumière le respect de Thomas pour Platon et la méthode de son exégèse. C'est principalement à l'influence de Simplicius que saint Thomas est redevable de cette attitude. Et par ses analyses pénétrantes, le P. D. montre que dès le IIIe livre des *Métaphysiques*, — malgré l'indication erronée *Simplicius in commento Praedicamentorum*, — saint Thomas s'inspire en réalité du commentaire de Simplicius sur le *De caelo et mundo*. Il faut en conclure, semble-t-il, que l'ensemble du commentaire de saint Thomas sur les *Métaphysiques* est postérieur à 1271. M. C.

971. V. MIANO. *Agostinismo in S. Tommaso, filosofo cristiano.* — Scuola cattolica 73 (1945) 17-30.

Se basant sur les écrits de saint Thomas seul, et surtout sur la *Somme théologique*, M. M. conclut son étude, d'information trop exiguë pour son étendue trop

vaste, par ces mots : « Accord profond dans le désir de lumière rationnelle, dans la conviction de l'indigence humaine, et sur la gratuité et la transcendance du don divin ; en un mot, dans la conception fondamentale de la sagesse chrétienne. Mais progrès énorme dans la clarification des rapports raison-foi, dans la délimitation de leur champ propre et la merveilleuse harmonisation de leurs exigences dans leur esprit propre, sans faire de la foi la résultante des aspirations humaines, et sans nier l'orientation de l'intériorité humaine vers la transcendance divine ».

F. V.

972. A. MASNOVO. *Introduzione alla Somma teologica di S. Tommaso. Saggi e documenti.* Seconda edizione. — Parma « La Scuola » Editrice, 1945 ; in 8, 129 p. L. 260.

Cette introduction réunit deux études sur les documents pontificaux concernant saint Thomas d'Aquin, deux autres sur la structure de la *Somme théologique* (IV. *L'articolo nella Somma teologica di San Tommaso* ; V. *Il contributo di San Tommaso nella costruzione generale delle Somme teologiche*), deux sur la doctrine politique du Docteur angélique (III. *Politica interna e politica estera* ; VII. *La pace secondo San Tommaso*), deux enfin sur la démonstration de l'existence de Dieu (VI. *Saggio di commenti alla Somma teologica di San Tommaso d'Aquino : la dimostrazione dell' esistenza di Dio* ; VIII. *L'importanza e l'urgenza attuale del problema dell' esistenza di Dio*). La nouvelle édition reste donc fidèle au programme de la première (1917), tout en y ajoutant les chapitres VII et VIII. Le ch. VII commente *Summa theologica*, 1ª 2ªᵉ, q. 27, à la lumière de la dernière guerre. Le ch. VIII envisage le problème de l'existence de Dieu sous un angle assez général, afin de faire ressortir l'actualité de la doctrine thomiste. M. C.

973. A. M. HORVÁTH O. P. *Das Subjekt der Summa Theologica.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 24 (1946) 288-310.

La *sacra doctrina* que la *Somme théologique* de saint Thomas s'est efforcée d'exposer n'étudie pas Dieu comme un « objet » parmi d'autres (ceci est le rôle de la théologie naturelle), mais comme « sujet » de l'ensemble : *omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur, quod Deus sit vere subiectum huius scientiae* (*Iª*, q. 1, a. 7). La théologie naturelle étudie l'*esse per se subsistens*, mais la *sacra doctrina* ajoute à cette définition *in tribus personis prout in doctrina Ecclesiae manifestatur*. Elle s'appuie donc sur la révélation et l'autorité de Dieu, et suppose la foi. Sur cette base, où Dieu n'est pas seulement *obiectum materiale*, mais encore *obiectum formale quo* et *quod*, la *Somme théologique* apparaît comme une unité organique. F. V.

974. G. J. GUSTAFSON. *The Theory of Natural Appetency in the Philosophy of St. Thomas.* A Dissertation (Catholic University of America, Philosophical Series, 84). — Washington, Catholic University of America Press, 1944 ; in 8, XII-125 p.

L'appétit naturel ou, pour parler plus ontologiquement, la finalité est une des pièces maîtresses, sinon la pièce maîtresse du système de saint Thomas d'Aquin. On s'en est occupé beaucoup en ces dernières années, et M. G. voudrait en montrer d'une part les antécédents historiques, d'autre part les implications essentielles, souvent exprimées et toujours postulées dans la conception thomiste du monde et

de l'homme. Platon et Aristote en ont formulé, chacun à sa manière, le principe ; le premier en fonction du concept de nature déterminée par une fin, le second en fonction du Bien qui attire les choses. Ces deux courants se combinent plus ou moins harmonieusement chez Plotin, saint Augustin, le Pseudo-Denys, Scot Érigène et Avicenne. Leur harmonie se précise chez Albert le Grand, mais ce n'est que chez saint Thomas qu'ils trouvent leur équilibre parfait. Ayant ainsi rappelé, — assez succinctement, — l'origine et les composantes historiques du finalisme thomiste, M. G. en entreprend l'étude systématique dans les écrits de saint Thomas. D'abord le « contexte » de la théorie : notions d'être, de bien, de mouvement, de fin. Le thomisme s'y révèle à la fois « existentiel », « dynamique » et « téléologique ». Ensuite, la théorie elle-même : universalité et valeur ontologique de l'*appetitus naturalis* ; rapport essentiel de celui-ci, d'une part à une intelligence ordonnatrice, d'autre part au bien. Enfin, quelques implications primordiales : les notions de loi éternelle, de loi naturelle, de loi morale, de fin dernière et de hiérarchie dans l'amour.

La synthèse de M. G. est bien construite, encore qu'un peu sommaire dans ses développements. Mais c'est presque une gageure qu'il ait réussi à ne faire aucune allusion à l'aspect le plus actuel du problème : le désir naturel de la vision de Dieu. Peut-être a-t-il voulu déblayer le terrain en vue d'un examen ultérieur. Dans ce cas, nous croyons qu'il a fait fausse route. Le désir naturel de la vision de Dieu n'est pas une conséquence, mais le principe même du finalisme de saint Thomas. Pour placer celui-ci dans sa vraie perspective, il faut commencer, croyons-nous, non par Platon et Aristote, mais par le donné révélé. Sans celui-ci, la téléologie de Thomas, non plus d'ailleurs que sa philosophie de la cause efficiente, — où les idées de création, de providence, de concours divin sont primordiales, — ne nous paraît pleinement compréhensible. M. C.

975. G. M. Perrella. *L'ispirazione biblica secondo S. Tommaso.* — Divus Thomas (Piac.) 47-49 (1944-46) 291-295.

Saint Thomas n'a pas parlé spécialement de l'inspiration, mais il a parlé de la prophétie. Or l'inspiration n'est qu'une forme de la prophétie. Le P. P. trouve donc dans les explications de saint Thomas sur la prophétie au sens large toute une théorie de l'inspiration. Il est parfaitement légitime, je pense, d'appliquer les principes de saint Thomas au problème de l'inspiration, ce que n'ont pas manqué de faire nombre de théologiens thomistes ; mais il est abusif d'identifier purement et simplement inspiration avec prophétie, même au sens large. Il y a tout un aspect du problème qui échappe au point de vue de saint Thomas. On aurait aimé que l'auteur distingue mieux ce qui est proprement de saint Thomas et ce qui est adaptation ou prolongement de sa doctrine. B. B.

976. B. Meijer. *Het eudaimonologisch Godsbewijs.* — Tijdschrift voor Philosophie 8 (1946) 271-308.

La « via sexta » pour la démonstration de l'existence de Dieu — par le *desiderium naturale* du bonheur qui ne peut être satisfait que dans la vision de Dieu — avait fait l'objet de quelques remarques sévères de M. M. (*Studia catholica* 17, 1941, 134-144), lesquelles avaient provoqué une certaine opposition de la part de M. H. Robbers (*Tijdschrift voor Philosophie* 6, 1944, 55-80). Cette fois M. M. cherche à donner à sa thèse toute la rigueur spéculative désirable et — ce qui nous intéresse ici — à la baser sur la pensée le saint Thomas. La majeure du raisonnement aboutit à constater le désir, naturel à l'homme, d'une perfection infinie, c'est-à-

dire en fin de compte de la contemplation de Dieu. Ce qui sépare M. M. de M. H. Robbers dans l'interprétation de la pensée de saint Thomas à ce sujet, c'est que pour le premier saint Thomas n'admettrait le terme de cette aspiration qu'à posteriori (dirions-nous), le reste du créé laissant toujours inassouvi quelque désir. Tandis que pour le second il s'agirait d'une aspiration consciente de la volonté dont l'objet est proprement la contemplation divine. Or cette dernière position, dit M. M., suppose au départ de l'argument ce qu'on veut démontrer. La mineure — *desiderium naturale nequit esse vanum* — s'appuie, dit M. M., d'après saint Thomas, sur la sagesse divine. On voit qu'elle suppose donc l'existence de Dieu ; et les efforts de M. H. Robbers pour la baser sur la nécessaire réalité d'un *posse* répondant à une *potentia* ne résolvent pas le problème, car il suppose admis qu'à tout désir de nature répond réellement une *potentia*. Ce qui mène M. M. à nier la valeur de l'argument « eudémonologique ». F. V.

977. H. Robbers. *Naschrift.* — Tijdschrift voor Philosophie 8 (1946) 309-316.

M. R. répond à l'article de M. B. Meijer sur la preuve eudémonologique de l'existence de Dieu (voir *Bull.* V, nº 976). Après quelques remarques de détail, il justifie sa majeure par des distinctions habiles, mais dont on ne voit pas le fondement en saint Thomas.

Quant à la mineure, il en appelle à l'habitude de saint Thomas de se baser sur des connaissances vraies, même sans en avoir au préalable reconnu le fondement dernier en Dieu. F. V.

978. L. De Raeymaeker. *De zin van het woord « esse » bij den H. Thomas van Aquino.* — Tijdschrift voor Philosophie 8 (1946) 407-434.

Retenons de cet article consacré aux diverses acceptions du mot *esse* d'après saint Thomas (foncièrement elles se ramènent à l'*esse simpliciter* et à l'*esse secundum quid*), les pages consacrées à la christologie. M. De R. étudie successivement *III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2 ; *Quodl.* IX, q. 2 ; *Summa theol.*, IIIª, q. 17, a. 2, et la *Quaestio de unione Verbi incarnati*. Ce qui *proprie et vere dicitur esse* est, d'après ces textes, successivement *ens subsistens*, *substantia per se subsistens*, *hypostasis* et *suppositum subsistens*. Peut-être M. De R. aurait-il pu examiner de la même façon l'*esse* que saint Thomas accorde aux accidents eucharistiques, et notamment à la *quantitas dimensiva*. F. V.

979. S. Thomas d'Aquin. *L'être et l'essence* (*De ente et essentia*). Traduction et notes par Sœur C. Capelle O. P. (Bibliothèque des textes philosophiques). — Paris, J. Vrin, 1947 ; in 12, 94 p. Fr. 120.

Le texte latin est celui, — assez défectueux, — du P. C. Boyer (Rome, 1933). Les notes, — rejetées à la fin, — sont brèves et assez élémentaires. La traduction veut être fidèle, mais large. De là certaines hésitations, certaines audaces et aussi quelques maladresses et inélégances. C'est à la fois trop et trop peu. Pourquoi traduire, par exemple, le début un peu solennel de l'opuscule : *Quia parvus error in principio magnus est in fine secundum Philosophum, primo Caeli et Mundi ; ens autem*..., par cette tournure familièrement didactique et qui ressemble à une paraphrase : *Selon Aristote une légère erreur dans les principes engendre une conclusion gravement erronée : or, l'être* ... ? A tout prendre, nous préférerions un littéralisme excessif. Il nous semble même indispensable que, dans ce genre de traduction,

on conserve le mot latin chaque fois qu'il s'agit d'un terme technique qui n'a pas son équivalent obvie en français et qui fait l'objet d'une définition ou d'un développement dialectique. Ainsi par exemple : *dicendum est quid nomine essentiae et entis significetur* ... devrait se traduire : *il nous faut dire ce que signifient les termes essence et « ens »* ... (et non : *il faut analyser le sens des mots essence et être*).

Dans une note de la *Revue d'Hist. ecclés.* 42 (1947) 575, M. Y. Ricaud fait remarquer que la traduction de la Sœur C. est fortement tributaire de celle dé E. Bruneteau (Paris, 1910). M. C.

980. B. Lonergan S. J. *The Concept of « Verbum » in the Writings of St. Thomas Aquinas.* — Theological Studies 7 (1946) 349-392.

Nous signalons dans ce *Bulletin de Théologie* cet article qui se meut sur le plan de la psychologie rationnelle et de la logique, en raison de l'éclairement qu'il apporte à la théologie thomiste du *Verbum*. La formation du verbe intellectuel et la mesure où l'intelligence atteint en lui la quiddité du réel forment l'objet de pages d'une densité qui n'a pu s'obtenir que par une lecture assidue de saint Thomas. Les seules réserves regarderaient la mise sur un intégral pied d'égalité de tous les textes de saint Thomas (on sait les imprécisions du « bachelier sententiaire » et les précisions postérieures), et le caractère clos de cette étude trop peu ouverte sur les sources, surtout immédiates. Retenons la constatation finale qui rapproche singulièrement la production du verbe mental de la procession trinitaire : ce *verbum* est une *emanatio intelligibilis* (Ia, q. 27, a. 1). F. V.

981. P. S. Vallaro O. P. *La dottrina tomistica sulle idee e sulla loro origine.* — Angelicum 22 (1945) 116-149.

Le P. V. borne malheureusement son examen à *Summa theol.*, Ia. Après un bref aperçu de la notion thomiste d'idée, il examine les idées en Dieu et dans les intelligences créées. Parmi celles-ci, retenons les pages consacrées à la connaissance angélique. Les thèses classiques de la psychologie thomiste de la connaissance humaine achèvent le travail. F. V.

982. Th. Deman O. P. *Sur le problème de l'acte de foi.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 24 (1946) 214-235.

« Tout dressé contre les théologies rationalisantes de la foi, M. R. Aubert n'a-t-il pas, en fin de compte, réduit et déprécié l'intellectualisme essentiel de cette vertu ? » Tel est le grief que ce long compte rendu du *Problème de l'acte de foi* (voir *Bull.* V, no 127) veut exposer. Il porte principalement sur la nature même de l'acte de foi, qui, pour M. A., est plus une attitude totale de l'âme qu'un assentiment de l'esprit ; et sur la perception de la crédibilité, que M. A. refuse trop catégoriquement de faire dépendre d'une démonstration.

Du point de vue où se place ce *Bulletin*, signalons les corrections que le P. D. croit devoir apporter à l'exposé de la foi selon saint Thomas (p. 216-218). M. A., desservi par le souci de « suivre les idées du jour », n'a pas assez tenu compte de l'évolution de son enseignement, du Commentaire sur les Sentences à la Somme théologique. Évolution qui accentua indubitablement la nature intellectuelle de la foi, sa valeur d'adhésion à la *vérité* première. M. A. atténuerait encore indûment la certitude de la crédibilité naturelle, réservant la certitude absolue à l'adhésion surnaturelle engageant « les plus hautes aspirations de la volonté ». Or, conclut le P. D. d'un nouvel examen des textes, « saint Thomas est parvenu

à sauvegarder ces valeurs sans détriment ni de la crédibilité naturelle ni de l'intellectualisme de la foi ». F. V.

983. H.-D. SIMONIN O. P. *La primauté de l'amour dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin.* — Vie spirituelle 52 (1937) Suppl. [129]-[143].

Indications assez générales sur le rôle de la charité dans le mérite et la béatitude. Le P. S. veut montrer que, si la doctrine de saint Thomas peut être appelée intellectualiste sous un certain aspect, il ne s'ensuit pas qu'elle méconnaisse, sous un autre aspect, la primauté de l'amour. M. C.

984. L.-B. GILLON O. P. *Genèse de la théorie thomiste de l'amour.* — Revue thomiste 46 (1946) 322-329.

Réflexions judicieuses qui aident à mieux comprendre, chez saint Thomas, l'amour de concupiscence, *amor ad concupiscendum*, qui comporte deux termes : le moi et le bien qu'il va désirer ; l'amour d'amitié, qui en comporte trois : le moi, le bien et un autre moi auquel nous voulons du bien ; et enfin l'amitié, état plutôt qu'acte, qui doit être payée de retour et dans laquelle le bien que je veux à mon ami c'est mon bien et mon bien total. — Amour de concupiscence et d'amitié ne s'opposent pas comme deux espèces d'un même genre, mais comme l'imparfait s'oppose au parfait, l'accident à la substance. O. L.

985. H.-M. FÉRET O. P. *Creati in Christo Jesu. Essai de critique théologique.* — Sciences philos. et théol. 1 (1941-42) 96-132.

Sous ce titre emprunté à saint Paul (*Eph.* 2, 10), le P. F. recherche le fondement de l'opposition entre saint Thomas et Duns Scot au sujet du motif de l'incarnation. Le donné révélé ainsi que le principe de la finalité surnaturelle inhérente à l'homme sont communs à l'un et à l'autre. Ils auraient pu concevoir d'une manière identique le rapport entre l'incarnation et la rédemption. S'ils se sont séparés sur ce point, c'est avant tout en raison de leurs théories différentes de la connaissance humaine. « La logique de saint Thomas lui impose de ne pas *séparer* dans son jugement de réalité ce qu'il lui était légitime de séparer par l'abstraction dans l'élaboration des notions. Il pourra *définir* l'incarnation sans parler de la rédemption. Il ne devra l'*affirmer* que dépendante de cette rédemption » (p. 110). Par contre, dans la dialectique de Scot « toute démarche légitime de l'esprit dans l'élaboration des notions ou définitions aura non seulement un fondement dans la réalité, mais proprement valeur d'affirmation de ce qui est » (p. 119). En d'autres mots : si l'on peut *définir* l'incarnation sans parler de la rédemption, il est légitime, — d'après Scot, — d'*affirmer* l'existence de la première indépendamment de la seconde. M. C.

986. H.-F. DONDAINE O. P. *Le « Contra errores Graecorum » de saint Thomas et le IVe livre du « Contra Gentiles ».* — Sciences philos. et théol. 1 (1941-42) 156-162.

987. H.-F. DONDAINE O. P. *Qualifications dogmatiques de la théorie de l'Assumptus-Homo dans les œuvres de saint Thomas.* — Sciences philos. et théol. 1 (1941-42) 163-168.

La comparaison des textes parallèles touchant la controverse de l'azyme et la théorie de l'*Assumptus homo* dans le IVe livre du *Contra Gentes* (c. 69 et 38) et le

Contra errores Graecorum (c. 22 et 20) montre que ce dernier est antérieur au premier.

Le deuxième article met en lumière l'évolution de saint Thomas dans la qualification de la théorie de l'*Assumptus homo*. On peut distinguer trois étapes : *non sustinetur* (*Sent.*, *Quodl.* IX, *C. errores Graec.*) ; *in errorem Nestorii delabitur* (*C. Gent.*, *Compendium theol.*) ; *est haeresis damnata* (*De unione Verbi*, *Summa theol.*, *Comment. in Io.*, *Comment. in Rom.*). M. C.

988. G. M. Roschini. *Il pensiero di S. Tommaso sull' Assunzione corporea di Maria.* — Acta Pontif. Acad. S. Thomae Aquinatis, n. s. 12 (1946) 106-128.

Le P. R. commence par réunir les textes de saint Thomas sur l'assomption : *C.Sent.* IV, d. 12, q. 1, a. 3, qla 3, sol. 3 ; IV, d. 43, q. 1, a. 3, ad 2 ; qla 3, sol. 1, ad 2 ; *Sermo in festo Assumpt.* ; *Summa theol.* IIIa, q. 27, a. 1 ; IIIa, q. 83, a. 5, ad 8 ; *Expos. super Symb. Apost.* ; *Expos. in Salut. angel.* Selon la doctrine qui s'en dégage, l'assomption suivit la mort corporelle de Marie (conséquence du péché originel) survenue en présence des apôtres et d'autres saints. Le P. R. examine ensuite — trop sommairement — les arguments de saint Thomas. Celui-ci reconnaissait que l'Écriture n'enseigne pas l'assomption, sinon en figure (l'arche transportée dans le saint des saints). Il admettait encore la valeur probante d'une célébration liturgique (IIIa, q. 27, a. 1, *sed contra*), et le P. R. n'hésite pas à étendre ce principe au cas de l'assomption. Exégèse fragile ! Il nous semble que le P. Al. Janssens a mieux exposé jadis les arguments de saint Thomas (cf. *Bull.* II, no 411). Enfin l'examen des textes prouve que saint Thomas voit dans l'assomption de Marie plus qu'une sentence « pieuse », une sentence « certaine », appuyée sur de sérieuses raisons. F. V.

989. F. Créteur. *Nature du sacrement de pénitence selon saint Thomas.* — Année théologique 7 (1946) 454-460.

M. C. souligne d'après saint Thomas la différencce entre le baptême et le sacrement de pénitence. Saint Thomas ne distingue pas entre matière prochaine et matière éloignée pour le baptême : la matière est l'eau, et non l'ablution, car celle-ci est déjà le sacrement, c'est-à-dire l'application de la matiere au sujet tandis que la formule est prononcée. Dans le sacrement de pénitence, la matière consiste dans les trois actes du pénitent ou, si l'on veut, le pécheur pénitent, *ipse peccator confitens*, et ainsi le péché fait vraiment partie de la matière sur laquelle tombe la grâce divine. Le sacrement consiste dans ces trois actes présentés au prêtre pour l'absolution. Une différence essentielle sépare le sacrement de pénitence du baptême : dans celui-ci, la matière, l'eau, devait être mise en rapport avec le sacrement par le ministre ; dans le sacrement de pénitence, les actes du pénitent sont utilisés, non par le prêtre, mais par Dieu dont la grâce opère intérieurement. Toutefois, dans les deux sacrements, c'est le prêtre qui fait le sacrement et, par le sacrement, en produit l'effet. O. L.

990. M. Flick S. J. *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso* (Analecta Gregoriana, 40). — Romae, Universitas Gregoriana, 1947 ; in 8, 206 p.

« Il me semble que dans ce travail deux choses sont suffisamment prouvées. D'abord que, selon saint Thomas, l'acte de contrition, disposition ultime à la

grâce, procède de la volonté en tant qu'elle est déjà élevée par les *habitus* infus. Et ensuite qu'il a enseigné l'unité de la justification sacramentelle et extra-sacramentelle, exigeant comme élément essentiel de l'une et de l'autre un acte de contrition » (p. 199-200). L'instant où ce dernier est posé devient donc l'instant de la justification. Le P. F. se déclare ainsi partisan d'une thèse déjà proposée, notamment par dom P. De Vooght (voir *Bull.* I, nº 835). Son mérite est de lui avoir donné un sérieux appui textuel : *In Sent.* IV, d. 17, q. 1 ; *De verit.* 28 ; *Iª IIªᵉ*, q. 113, et quelques autres textes moins importants sont étudiés avec soin. La méthode est toutefois « analytique », en ce sens qu'à propos de diverses questions spéculatives, l'auteur passe chaque fois en revue les textes, en les éclairant au besoin par les opinions de quelques prédécesseurs de saint Thomas.

F. V.

991. E. Di Carlo. *La filosofia giuridica e politica di San Tommaso d'Aquino.* — Palermo, G. B. Palumbo, 1945 ; in 8, 175 p.

Ce travail trahit une lecture attentive des écrits de saint Thomas et une connaissance largement suffisante des exégètes actuels des textes du maître. Une introduction, un peu longue, rappelle les thèses fondamentales de saint Thomas sur Dieu, la création, l'homme, le libre arbitre, la loi éternelle, norme de toute moralité.

La partie de l'ouvrage concernant la philosophie juridique présente les textes thomistes sur la loi naturelle, la loi humaine, sur le droit, *ius*, la justice, spécialement la justice légale et son objet, le bien commun. De là la question plus subtile : la loi naturelle est-elle identique au droit naturel, chez saint Thomas ? M. Di C. rappelle d'abord que celui-ci emploie indifféremment les deux termes, pour s'attacher ensuite à la formule du saint docteur : *lex est aliqualis ratio iuris*, où la loi apparaît comme l'élément formel et le droit la matière. Certains points spéciaux sont évoqués : la pensée de saint Thomas sur le droit de propriété, l'esclavage, le droit du père sur l'enfant, de l'époux sur la femme.

La philosophie politique a été moins élaborée par saint Thomas et peu systématisée. Il faut cependant signaler les thèses sur l'État et sa mission, les diverses formes de gouvernement et leurs déformations, telle la tyrannie, les rapports entre l'individu et l'État, où l'auteur souligne, chez saint Thomas, la prédominance du bien commun sur le bien privé. Quelques pages sur les relations de l'État et de l'Église terminent ce petit volume qui, malgré quelques imprécisions et lacunes, se recommande par la clarté des formules et la solidité des pensées. O. L.

992. E. Horat. *Das Verhältnis von Charakter- und Verstandestugenden in der Ethik des hl. Thomas von Aquin.* Dissertation. — Ingenbohl, Theodosius-Buchdruckerei, 1946, in 8, 83 p.

Il s'agit en l'occurrence des rapports mutuels des vertus morales et des vertus intellectuelles, spécialement de la prudence. Le thème de saint Thomas est connu, emprunté à Aristote, clairement exposé ici : pas de vertu morale sans prudence, car pas de tendance sans direction ; et pas de prudence sans vertu morale, car pas de jugement pratique droit sans rectitude du vouloir concernant les fins. La connexion des vertus morales avec la prudence est opérée par celle-ci, pourvu toutefois — et le P. H. note à juste titre que saint Thomas y insiste — que la prudence soit une vertu unique, la même pour toute l'activité humaine. Mais, si les vertus morales et la prudence sont connexes, à qui revient la première place ? Sous un rapport, la prudence est principale, car elle dirige ; sous un autre, les vertus morales l'emportent, puisqu'elles conduisent l'homme à sa fin. En quel

sens saint Thomas est-il intellectualiste ? Le P. H. répond : il l'est, non en ce sens qu'il estimerait les actes des vertus intellectuelles supérieurs à ceux des vertus morales, mais en ce sens que l'objet des premières est supérieur à celui des secondes. Cette explication pourrait être discutée ; car les actes se définissent par leur objet ; comment dans ce cas, peut-on opposer ici actes et objets ? Il faudrait peut-être insister sur le fait que l'intellectualisme de saint Thomas est tout pénétré de volontarisme, comme nous aurons bientôt l'occasion de le souligner.

O. L.

993. K. Farner. *Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin* (Mensch und Gesellschaft, 12). — Bern, A. Francke, 1947 ; in 12, 141 p. Fr. 6.50.

C'est un tour de force qu'a voulu réaliser M. F. en décrivant, au cours d'une centaine de petites pages, l'évolution des idées sur le droit de propriété depuis la théocratie de l'Ancien Testament jusqu'au « compromis » tenté par saint Thomas d'Aquin. S'étonnera-t-on si nous avouons qu'il n'y a guère réussi ? M. F. a cru déceler la théorie du communisme subjacente, sinon exprimée, au cours des siècles. L'Église primitive, écho fidèle de l'enseignement de Jésus, a vécu sous le régime communiste. Mais quand on s'aperçut que l'attente de la parousie était vaine, les écrivains ecclésiastiques s'efforcèrent d'adapter leur enseignement aux nécessités de l'existence. Cependant ils continuèrent à se montrer, sinon franchement hostiles, du moins défavorables à la propriété privée. Sous la plume alerte de M. F. défilent quelque quinze auteurs des quatre premiers siècles, parmi lesquels une place de choix est réservée, on le devine, à saint Jean Chrysostome. Toute cette étude semble faite de seconde main : la grande source d'information est O. Schilling, dont M. F. s'obstine à faire un dominicain. Après saint Augustin, le dernier des Pères cités, voici un court aperçu sur le droit romain et son infiltration dans le droit canonique du moyen âge ; et, pour finir, quelques pages sur saint Thomas. Il serait aisé de prouver que l'auteur s'est gravement mépris sur la pensée de ce dernier : quiconque a un peu fréquenté saint Thomas sait que, si le saint docteur, écho fidèle de l'antiquité, a souligné énergiquement le devoir social du propriétaire, il n'en a pas moins soutenu, après Aristote, le droit naturel et la nécessité de la propriété privée. Les aperçus de M. F. ne manquent certes ni de vérité, ni de mérite, mais l'enquête aurait dû être conduite avec un peu plus de souci des nuances.

O. L.

994. E. Gilson. *La vertu de patience selon saint Thomas et saint Augustin.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 15 (1946) 93-104.

Saint Thomas, *IIa IIae*, q. 136, a. 3, établit que la patience, en tant que vertu, n'est pas possible sans la grâce, c'est-à-dire sans la charité. M. G. compare cet exposé avec le traité *De patientia* de saint Augustin et constate que saint Thomas en reprend la doctrine. Saint Thomas est donc étranger à l'idée d'une vertu de patience purement naturelle : une telle patience ne serait pas vertu.

M. G. nous paraît avoir bien saisi la pensée du saint docteur ; la perspective dans laquelle celui-ci considère la vertu, ainsi que toute la vie morale, est surnaturelle. Et ce que saint Thomas dit ici de la patience, il le pense de toutes les vertus morales, cardinales et autres : toute vertu morale — entendez chez le chrétien — est surnaturelle, parce qu'elle prend sa source dans la charité (*Ia IIae*, q. 65, a. 2-3). Toute la tradition scolaire depuis Pierre Lombard suppose l'infusion de toutes les vertus morales ; la définition même de la vertu : *bona qualitas mentis ... quam Deus in nobis operatur* (*Ia IIae* q. 55, a. 4) implique l'ordre surnaturel. Saint

Thomas n'avait pas à prouver, mais simplement à confirmer, une thèse que tous avant lui avaient admise sans discussion. Une philosophie morale, une philosophie des vertus, est certes légitime et on peut la fonder sur les principes de la raison naturelle tels que saint Thomas les a énoncés ; mais c'est une théologie morale que le saint docteur a élaborée, dont la philosophie morale est extraite, par le procédé légitime de l'abstraction. O. L.

995. J. Maritain. *La personne et le bien commun.* — Revue thomiste 46 (1946) 237-278.

Dans ce substantiel exposé doctrinal sur les rapports entre la personne — non l'individu — et le bien commun, nous signalons volontiers les pages consacrées à saint Thomas d'Aquin. L'âme humaine est ordonnée directement et personnellement à Dieu comme à sa fin ultime ; et cette ordination dépasse tout bien commun de la société politique et même de l'univers ; car la providence divine gouverne chaque âme pour elle-même. La vision béatifique, prise de possession de la fin dernière, est l'acte strictement personnel par lequel, transcendant tout bien commun créé, l'âme entre dans la joie même de Dieu. Ce qui explique la supériorité de l'intellect spéculatif sur l'intellect pratique qui, par définition, est ordonné à autre chose. O. L.

996. M.-H. Laurent O. P. *Le bienheureux Innocent V (Pierre de Tarentaise) et son temps.* Appendices de C. Giannelli et de L.-B. Gillon (Studi e testi, 129). — Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947 ; in 8, IX-549 p. et 4 pl.

Cet imposant volume trahit, par la richesse de sa documentation, l'énorme travail que s'est imposé l'infatigable chercheur qu'est le P. L. Pierre de Tarentaise y apparaît dans le détail de ses multiples occupations : deux fois maître à Paris, deux fois provincial de France, archevêque de Lyon, cardinal d'Ostie, pape avec ses interventions dans la croisade, l'affaire de Michel VIII Paléologue, les conflits entre princes. Il ne rentre pas dans le cadre de ce *Bulletin* de s'attarder à cette histoire externe. Notons seulement que le P. L. fixe définitivement le lieu de naissance de Pierre de Tarentaise : ce n'est pas la province de Tarentaise (Val d'Aoste), mais le petit village de Tarentaise, existant encore aujourd'hui, au diocèse de Lyon.

Il nous faut signaler le chapitre consacré à l'activité de Pierre comme maître en théologie (p. 39-66) et l'appendice (p. 361-390), dû au P. L.-B. Gillon O P., sur les écrits du maître. Le P. L. rappelle les dates admises par tous les critiques : de septembre 1255 à 1257, bachelier biblique ; de 1257 à 1259, bachelier sententaire. Mais il fait cesser le premier enseignement de Pierre comme maître régent en juillet 1264, date où il aurait été démis à la suite de la dénonciation de 108 propositions extraites du Commentaire des Sentences, pour être nommé immédiatement provincial de France ; de 1267 à 1269, il revient comme maître régent à Paris. Les pages consacrées par le P. Gillon aux écrits de Pierre de Tarentaise sont fort instructives et complètent, en les précisant, les conclusions du P. H.-D. Simonin (cf. *Bull.* V, nº 98). Le Commentaire des Sentences doit avoir été rédigé un peu après ses années de bachelier sententiaire, date de son premier enseignement comme maître (entre 1259 et 1264.) La postille *Dedi te* sur saint Paul, dans sa forme brève, est certainement authentique et date du premier enseignement ; la seconde rédaction est un ensemble composite, qui, sans être nécessairement de Nicolas de Gorran, existait certainement en 1289. Le Quodlibet, daté par son édi-

teur, M. P. Glorieux, de 1264-1265, serait plutôt à placer un peu avant le Quodlibet V de saint Thomas (1271) et appartiendrait à l'époque du second enseignement (1267-1269). Le P. G. soumet à une analyse attentive les questions disputées *De lege et preceptis* et, constatant pour plusieurs points un progrès assez marqué sur le Commentaire des Sentences, est porté à les situer, comme le Quodlibet, pendant le second enseignement.

Aux questions disputées *De lege et preceptis*, il faut ajouter les questions *De malo*, que M. P. Glorieux vient d'attribuer à Pierre de Tarentaise et serait tenté de placer aux années de son premier enseignement (cf. *Bull.* V, n° 998). On le voit, il reste encore plusieurs points douteux, que seule l'analyse doctrinale peut élucider. Mais, en attendant, nous possédons dans l'étude des PP. L. et G. une œuvre de première valeur, qui pendant longtemps restera un indispensable instrument de travail. A quand une monographie d'ensemble sur la doctrine du *doctor spectabilis* et ses rapports avec saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin?

O. L.

997. O. Lottin O. S. B. *A propos du Commentaire des Sentences de Pierre de Tarentaise.* — Rech. Théol. anc. méd. 13 (1946) 86-98.

Les questions de *Tours 704*, f. 166r-173r, *De materia coeli* et *De aeternitate mundi*, attribuées à Pierre de Tarentaise, sont en réalité la teneur primitive du texte du Commentaire sur les Sentences. — Ce dernier ouvrage a été utilisé par Gauthier de Bruges, Matthieu d'Aquasparta, Nicolas d'Ockham, Bombolognus de Bologne et les deux anonymes de *Paris Nat. lat. 3681* et *15905*. — Dans *Avignon Musée Calvet 288* (livre IV du Commentaire de Pierre), un annotateur transcrit, en marge, des solutions dans le sens de saint Thomas d'Aquin ; dans *Troyes 145* (livre II du Commentaire de Pierre), un annotateur qui, à un endroit, signe *frater p.*, s'inspire de même de saint Thomas : on peut se demander si ce n'est pas Pierre de Tarentaise préparant la revision de son Commentaire. O. L.

998. P. Glorieux. *Questions nouvelles de Pierre de Tarentaise.* — Rech. Théol. anc. méd. 14 (1947) 96-106.

M. G. attire l'attention sur le groupe anonyme de questions disputées sur le péché et surtout les péchés capitaux, conservé dans *Paris Nat. lat. 15903*, f. 65r-122v, et qui se retrouve dans *Paris Nat. lat. 14557*, f. 32r-72v. En comparant plusieurs de ces questions avec les questions parallèles des *Questiones de lege et preceptis* d'*Arras 873*, qu'il a prouvé antérieurement être certainement de Pierre de Tarentaise (cf. *Bull.* II, n° 949), M. G. conclut à l'identité d'auteur. Et il serait porté à les rattacher au premier enseignement magistral du maître dominicain à Paris, soit de 1259 à 1263. O. L.

999. M. Grabmann. *Handschriftliche Mitteilungen über Abbreviationen des Sentenzenkommentars des seligen Papstes Innozenz V. (Petrus de Tarantasia O. P., † 1276).* — Divus Thomas (Fr.), Ser III, 24 (1946) 109-112.

Comme témoins de l'influence de Pierre de Tarentaise, Mgr G. signale dans *Zurich Univ. 81* un abrégé du livre I du Commentaire sur les Sentences, dans *Münster Univ. 193*, f. 207r-301r, un abrégé des livres III et IV, et dans *Paris Arsenal 1116 A*, f. 1r-34v, un remaniement des Commentaires de Pierre de Tarentaise et de Thomas d'Aquin où les solutions sont fondues en un seul exposé.

O. L.

1000. A. Renard O. S. B. *Un opuscule théologique sur l'institution de la Fête-Dieu.* — Revue Moyen Age latin 2 (1946) 269-276.

Dans le recueil scolaire de Godefroid de Fontaines conservé dans *Paris Nat. lat. 16297* et analysé par M. P. Glorieux (cf. *Bull.* I, n° 848) on lit, f. 237ra-238rb, un petit traité alignant 11 raisons en faveur de l'institution de la Fête-Dieu. Dom R. en publie le texte, après l'avoir soigneusement analysé et avoir noté que plusieurs raisons se retrouvent équivalemment chez saint Thomas d'Aquin. Rien n'insinue que l'auteur en soit Godefroid de Fontaines : la limpidité du style contraste trop avec la complexité de la phrase chez le théologien liégeois. O. L.

1001. S. Axters O. P. *Over « Quaestio disputata » en « Quaestio de Quolibet » in de middelnederlandsche literatuur.* — Ons geestelijk Erf 1943, I, 31-70.

Dans la littérature néerlandaise du moyen âge, on rencontre souvent des termes empruntés à la technique universitaire : *magister*, *legere*, *quaestio*, *disputatio* etc. Dans cette étude fort bien documentée, le P. A. en rassemble de nombreux échos. Il s'intéresse tout particulièrement aux *Disputationes*, dont la vogue fut très grande en Flandre et dont le genre s'apparente en quelque sorte aux tournois. Dans un appendice il dresse la liste de 45 *Disputacies* avec indications bibliographiques. Une dizaine d'entre elles sont inédites. M. C.

XIVe s. **1002.** A. Mercati. *Rara edizione romana di una bolla di Bonifacio VIII sull' Università di Roma.* — Miscellanea bibliografica in memoria di Don Tommaso Accurti. A cura di L. Donati (Roma, Edizioni di « Storia e letteratura », 1947 ; in 8, XI-220 p. L. 1500) 141-148.

Il existe une double bulle de fondation du *Studium Urbis* par Boniface VIII : l'une du 20 avril ; l'autre, ne différant de la première que par sa finale, du 6 juin 1303. Mgr M. en décrit une édition extrêmement rare, parue à Rome au début du XVIe siècle sous le pontificat de Jules II. H. B.

1003. A. Gabriel. *Alexandre de Hongrie, Maître régent à l'Université de Paris (vers 1300).* — Revue d'Histoire comparée, nouv. sér. 1 (1943) 505-514.

Dans ce court article, M. G. relève la présence à l'université de Paris de divers étudiants et maîtres hongrois, depuis le XIIe siècle jusqu'au XIVe, particulièrement des Augustins. Il recueille le peu que l'on sait sur l'un d'eux, Alexandre de Hongrie O. E. S. A., vers 1300. Enfin, il reproduit le texte d'une question, *Utrum studens in theologia acquirat scientiam precognoscendo*, conservée par Prosper de Reggio dans son fameux recueil, *Vat. lat. 1086*. Les opinions d'Alexandre de Hongrie y sont citées. H. P.

1004. J. M. Mohedano. *Santo Tomás en el Dante.* — Cisneros 1 (1943) n° 3, 77-83.

En analysant très superficiellement la *Divine Comédie*, M. M. veut montrer que Dante s'est inspiré de la *Somme théologique* de saint Thomas. Le traitement est trop sommaire pour apporter du neuf en cette question. H. B.

1005. G. Sarton. *The Date of Urbano of Bologna.* — Isis 32 (1940 ; paru en 1947) 118-119.

La chronologie d'Urbain de Bologne est restée jusqu'ici très flottante. M. S. signale un point de repère qui pourrait contribuer à la fixer. D'après son commentaire du Commentaire d'Averroès sur le *De physico auditu* d'Aristote, le servite italien aurait écrit cet ouvrage en 1334, à un âge avancé. Le fait qu'on ne trouve pas trace d'un commentaire sur le *De coelo et mundo* qu'il y annonçait, indiquerait qu'il est mort peu après cette date. Sa naissance serait donc à reporter au XIIIe siècle. L'étude de la tradition manuscrite de ses œuvres apporterait peut-être des précisions nouvelles. H. B.

1006. G. Sarton. *Barlaam's Logistica.* — Isis 32 (1940 ; paru en 1947) 119-120.

Le moine calabrais Barlaam écrivit en grec une *Logistica.* Elle fut imprimée pour la première fois à Strasbourg en 1572, mais les exemplaires de cette édition paraissent très rares. M. S. demande si personne n'aurait connaissance d'une édition de ce traité. H. B.

1007. R. Guelluy. *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham* (Universitas catholica lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Facultate theologica vel in Facultate iuris canonici consequendum conscriptae, Series II, 39). — Louvain, E. Nauwelaerts, 1947 ; in 8, xxiv-383 p.

Depuis quelques années plusieurs éditions et études importantes ont tenté de dessiner avec un peu plus de précision l'énigmatique figure du *Venerabilis Inceptor.* Mais on reste loin de compte et c'est avec raison que M. G. constate, dès la première ligne de son introduction, qu'« Ockham est aussi célèbre que mal connu » (p. 1). Sa pensée donne lieu aux interprétations les plus divergentes ; le problème de ses sources comme celui de son influence restent des plus obscurs. Pour apporter quelque lumière en ce domaine, M. G. a choisi d'aborder l'ockhamisme par le biais de la question des rapports entre foi et raison. Ockham lui-même l'y invitait : en consacrant à ce problème les sept questions du long *Prologue* à son *Commentaire des Sentences,* il montrait la place centrale qu'il lui réservait dans ses préoccupations et dans la structure de son système. La méthode suivie est excellente. M. G. ne s'attarde pas à discuter dans le détail les opinions de ses prédécesseurs. Il les connaît bien cependant, — la riche bibliographie et l'introduction qui ouvrent le volume en font foi, — et le rappel discret de quelque note, çà et là, atteste qu'il a pris soin de confronter son interprétation avec la leur. Il a préféré, à bon droit, serrer d'aussi près que possible le texte même de son auteur, le suivre patiemment dans le déroulement de sa pensée, exposer fidèlement les démarches de son esprit avec le seul souci constant d'éviter toute idée préconçue. Dès l'*Avant-propos,* il avertit charitablement le lecteur que son livre « n'est pas de lecture facile ». C'est vrai. Mais difficulté n'est pas obscurité. Et d'avoir fait de la clarté la qualité maîtresse de son exposé, quiconque a tant soit peu fréquenté les œuvres d'Ockham y reconnaîtra aisément un véritable tour de force.

Un chapitre préliminaire étudie *La place du raisonnement dans la conception scolastique de la théologie, d'Alexandre de Halès à Guillaume d'Ockham.* C'est une limpide mise au point des discussions que suscita au XIIIe siècle la question : la théologie est-elle une science ? Signalons-y en particulier, parce qu'elles pourraient passer inaperçues dans ce travail sur Ockham, certaines notes fort suggestives sur l'interprétation de saint Thomas (p. 43, n. 2) ou sur le sens de *revelabile* chez celui-ci (p. 41, n. 1).

Après cela on est préparé à comprendre la manière dont Ockham va poser la question dès le début du *Prologue* : une connaissance abstraite distincte de Dieu est-elle possible à l'homme ne possédant pas la vision béatifique ? A partir d'une telle connaissance, est-il possible à l'intelligence humaine de construire une science véritable ? Ce n'est qu'ensuite que sera examinée la question de fait : dans l'état actuel de l'homme, la théologie est-elle une science ? En cinq chapitres, trop denses pour être utilement résumés, M. G. se laisse mener par tous les méandres où l'entraîne la discussion des problèmes qu'Ockham rattache à cette question initiale et qui tous gravitent autour du problème fondamental de la distinction, avec son double enjeu : la structure du réel et la valeur de la connaissance. Le grand mérite de ce difficile exposé, me semble-t-il, et qui contribue à lui donner cette clarté qui le caractérise, est d'avoir toujours dégagé l'importance relative des thèses d'Ockham dans la charpente de son système. Ayant souligné sans cesse, au milieu de la complication d'argumentations subtiles et abstraites, les orientations maîtresses de la pensée du *Venerabilis Inceptor*, M. G. pourra ainsi sans effort, en un dernier chapitre, bâtir une synthèse cohérente de ce qu'on peut appeler le nominalisme d'Ockham.

Ockham est logicien avant tout. Son esprit en a la démarche sûre, implacable. Ce ne sont pas les problèmes psychologiques qui le retiennent, et M. G. prend soin de noter que sa manière de poser la question des rapports du révélé et de la théologie n'est pas du tout moderne. Il n'est ni rationaliste, ni fidéiste. Comme le dit très heureusement M.G., son œuvre est « moins une réaction contre la raison qu'une audacieuse synthèse dans laquelle l'augustinisme et l'aristotélisme s'allient » (p. 368). Avec Duns Scot et contre le déterminisme aristotélicien, il veut sauvegarder la toute-puissante liberté de Dieu et marquer fortement la contingence de l'ordre présent du monde ; contre Duns Scot, il se sert de la logique aristotélicienne pour construire sa théorie de l'universel et de la propriété, en ruinant la distinction formelle, inutile et encombrante. Chemin faisant, M. G. dégage aussi la méthode d'Ockham, sa façon de raisonner. Un des traits les plus frappants de sa tournure d'esprit est l'emploi constant de l'argument *non est maior ratio*, forme particulière du principe d'économie : il ne faut pas, sans raison, faire de différence entre les objets dont on discute ; il ne faut pas, sans nécessité, nier de l'un ce qu'on affirme de l'autre.

Ce n'est pas un mince résultat du travail de M. G. que d'avoir établi sur une base ferme ces points fondamentaux. Son ouvrage solide est ce qu'on a écrit de plus pénétrant sur la pensée d'Ockham depuis les articles *Nominalisme* et *Occam* de P. VIGNAUX dans le *Dictionnaire de théologie catholique*. Toute étude subséquente du *Venerabilis Inceptor* y trouvera son point de départ nécessaire.

H. B.

XVe s. **1008.** T. CASTRILLO AGUADO. *Contribucion a la historia de la exégesis en España.* — Comillas, Miscelánea ..., t. II (voir *Bull.* V, n° 353) 55-89.

La première partie de cette étude (p. 57-74) est composée d'une série de notices sur la vie et les œuvres des exégètes qui illustrèrent le diocèse de Coria aux XVe et XVIe siècles, à savoir : Pierre Ximénes de Préxamo, François de Mendoza Bobadilla, Jean Hentenius qui enseigna dans la suite à Louvain, Pierre Serrano et Pierre García de Galarza.

C. V. P.

1009. TH. C. VAN STOCKUM. *Het Satansproces in de middelnederlandsche letterkunde.* — Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis 35 (1946-47) 131-148.

1010. J. J. MAK. *Het Satansproces in de middelnederlandse letterkunde.* — Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis 35 (1946-47) 215-218.

On rencontre dans les drames religieux néerlandais du XVe siècle le thème d'un procès que Satan intente au Christ parce que celui-ci a délivré les justes des limbes par sa descente aux enfers.

M. v. S., et après lui M. M., essaient de retrouver les origines d'une telle représentation de la rédemption. Ils soulignent la parenté de ce thème avec celui de la « lutte entre les filles de Dieu », bien connu au moyen âge.

On peut s'étonner de ce qu'aucun de ces deux auteurs n'ait signalé que déjà les Pères de l'Église concevaient l'œuvre de la rédemption comme une compétition juridique entre Dieu et Satan. Ils semblent ignorer aussi les recherches de J. Rivière au sujet des « Filles de Dieu » (voir *Bull.* V, n° 287). E. D. C.

1011. A. SORBELLI. *Lo « Specchio della prudenza » di Frate Beltrame da Ferrara (GW. 3807) presunto incunabulo.* — Miscellanea bibliografica in memoria di Don Tommaso Accurti (voir *Bull.* V, n° 1002) 205-213.

Beltrame de Ferrare, hiéronymite († v. 1440), est l'auteur d'un traité théologico-ascétique sur la prudence. On en connaissait à la Bibliothèque vaticane un exemplaire imprimé, qui passait jusqu'ici pour incunable : D. Reichling le croyait de Florence vers 1480, tandis que le *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* (t. III, n° 3807) le situait à Venise vers 1490. Cet exemplaire est mutilé de la fin. Deux autres, complets ceux-ci, ont été récemment retrouvés, l'un à Venise par T. Accurti, l'autre à Bologne par M. S. Ils tranchent définitivement la question : il ne s'agit pas d'un incunable, mais d'une édition de 1505, à Venise, chez Barthélemy Zani. H. B.

1012. G. MERCATI. *Da incunaboli a codici.* — Miscellanea bibliografica in memoria di Don Tommaso Accurti (voir *Bull.* V, n° 1002) 3-28.

Dans la première de ces deux notes, le cardinal M. suit les traces de deux manuscrits grecs ayant appartenu au dominicain Jean de Raguse († 1443), futur cardinal de Félix V.

Dans le *Tractatus de martyrio sanctorum*, composé à Constantinople vers 1437 et édité à Bâle en 1492, le jeune auteur anonyme, — que le cardinal M. identifierait volontiers, et non sans raison, semble-t-il, avec Thomas d'Arezzo, — raconte comment il découvrit l'*Apologie* d'Athénagore, des écrits de Justin et les *Pensées* de Marc-Aurèle. A son départ de Constantinople en compagnie de trois franciscains à la recherche du martyre chez les infidèles, il légua les précieux manuscrits à son protecteur Jean de Raguse ; lequel, quittant lui aussi peu après les rives du Bosphore, fit des dominicains de Bâle les héritiers de sa bibliothèque. Les œuvres d'Athénagore et de Justin, réunies en un volume, furent acquises par J. Reuchlin vers la fin du XVe ou le début du XVIe siècle, et ce manuscrit n'était autre que le fameux *Strasbourg gr. 9*, détruit dans l'incendie de 1870 et qui était aussi l'unique témoin de l'*Épître à Diognète*. Le manuscrit de Marc-Aurèle, après avoir servi sans doute à l'édition de Bâle en 1558 et être passé à cette époque par les mains du médecin tyrolien Michel Schütz (Toxites), est aujourd'hui également disparu. Quant au *Tractatus de martyrio*, il semble qu'il suivit, lui aussi, le même chemin jusqu'à Bâle, ce qui expliquerait qu'il y fut imprimé en 1492. H. B.

1013. N. SANTOVITO VICHI. *Una correzione al Reichling ed alcune notizie sulla stampa di Cagli* — Miscellanea bibliografica in memoria di Don Tommaso Accurti (voir *Bull.* V, n° 1002) 215-220.

Une édition incunable de la *Summula confessionis* de saint Jacques de la Marche († 1476), conservée à la Bibliothèque nationale de Rome, était considérée par D. Reichling comme originaire de Rome et datée des environs de 1485. Mme S. V. montre qu'il s'agit d'une édition sortie des presses de Robert de Fano et Bernardin de Bergame, franciscains imprimeurs à Cagli, vers 1476. H. B.

1014. G. Galli. *Due ignote edizioni quattrocentine della « Corona della Beatissima Vergine Maria » di fra' Bernardino de' Busti.* — Miscellanea bibliografica in memoria di Don Tommaso Accurti (voir *Bull.* V, no 1002) 103-124.

Le franciscain Bernardin de' Busti est surtout connu comme prédicateur populaire. Ses recueils de sermons, le *Rosarium sermonum* et le *Mariale* (dans lequel il défend le privilège de l'immaculée conception) connurent à la fin du XVe et au début du XVIe siècle de multiples éditions. Il est aussi l'auteur d'un *Defensorium Montis pietatis* et d'une *Corona della Beatissima Vergine Maria*, collection de poésies mariales, suivie d'autres poésies intitulées *Specchio di salute*. C'est de ce dernier ouvrage que s'occupe M. G. Il en fait connaître deux éditions antérieures aux quatre milanaises connues jusqu'ici, lesquelles s'échelonnent de 1490 à 1494. Ces deux éditions, parues aussi à Milan vers 1488-89, représentent la rédaction primitive du recueil, assez différente de celles qui devaient suivre. De nombreux changements dans le nombre, l'ordonnance et la forme des poésies furent, en effet, introduits dans les éditions subséquentes. Mais M. G. ne nous dit pas si ces remaniements sont tous de Bernardin lui-même. Beaucoup de ces poésies viennent de lui ; d'autres se retrouvent dans maints manuscrits de l'époque. H. B.

XVIe s. **1015.** V. Carrière. *Libre examen et tradition chez les exégètes de la Préréforme (1517-1521).* — Revue Hist. Égl. France 30 (1944) 39-53.

Exposé des controverses autour du problème des « trois Madeleines ». Préconisée par Lefèvre d'Étaples, défendue avec modération et clairvoyance par Josse Clichtove, la thèse de la distinction des trois Madeleines trouva des adversaires acharnés dans le victorin Marc de Grandval, John Fisher et Bède Noël, qui croyaient défendre la tradition. M. C. souligne la manière très différente dont les controversistes apprécient les arguments scripturaires, patristiques et liturgiques. C. V. P.

1016. B. F. M. Xiberta O. Carm. *La causa meritoria de la justificación en las controversias pretridentinas.* — Revista española Teología 5 (1945) 87-106.

Le P. X. explique préalablement comment la causalité méritoire de la justification était conçue par Luther : à la suite de Grégoire de Rimini il affirmait la corruption essentielle de la nature humaine, d'où découle l'impossibilité d'accomplir le bien moral sans la grâce. La justification sera donc l'imputation extrinsèque des mérites du Christ. La suite montre l'accueil fait à ces doctrines par quelques théologiens antérieurs à Trente : François de Vitoria et Jean Eck, affirmant la valeur méritoire, avec la grâce, de nos actes ; Albert Pighius et Jean Driedo, plus conciliants ; Seripando et Gaspard Contarini, qui proposèrent la théorie de la double justice. Exposé sommaire. F. V.

1017. G. Rambaldi S. I. *L'oggetto dell' intenzione sacramentale nei teologi dei secoli XVI e XVII* (Analecta Gregoriana, 33). — Romae, Universitas Gregoriana, 1944 ; in 8, 192 p.

Le 3 mars 1547, le canon 11 de la session VII de Trente définissait l'intention minimale requise du ministre des sacrements : *saltem faciendi quod facit Ecclesia*. La thèse du P. R. a voulu examiner la pensée des théologiens sur ce sujet, avant, pendant et après le concile.

Avant le concile, c'est-à-dire dans la théologie scolastique jusqu'à la première moitié du XVIe siècle, paraissent déjà deux positions, entre lesquelles le concile ne cherchera pas à trancher ; mais, note le P. R., il est difficile de déterminer laquelle des deux, l'intention interne ou externe, est défendue par chaque théologien.

Ensuite l'auteur fait brièvement l'histoire du canon 11 et détermine le sens que le concile a voulu lui donner. Il n'a pas voulu se faire le champion d'une théorie particulière contre d'autres, parmi celles que proposaient les théologiens catholiques. Il n'a voulu que définir la nécessité de l'intention du ministre, contre le protestantisme qui mettait l'intention dans la seule foi du sujet. A cet endroit de son exposé, le P. R. a entrepris d'esquisser les positions des principaux théologiens de la session VII qui écrivirent par la suite sur le sujet, — Barthélemy Carranza, Ambroise Catharin, André Vega, Alphonse Salmeron, — et de quelques autres théologiens immédiatement postérieurs au concile, mais qui n'y prirent pas part, Dominique de Soto notamment. Ces études constituent la contribution la plus développée de cette thèse à l'histoire de la théologie (p. 62-118). Le travail s'achève par l'étude des deux solutions que préconisèrent les théologiens du XVIIe siècle : intention externe et interne. F. V.

1018. J. JIMÉNEZ FAJARDO. *La esencia del pecado venial en la segunda edad de oro de la teología escolástica* (Biblioteca teológica granadina, serie II, 2). — Granada, Facultad teológica de la Compañía de Jesús, 1944 ; in 8, 167 p. Pes. 20.

M. J. s'est proposé d'examiner la pensée de la « grande phalange des théologiens posttridentins » espagnols (XVIe et XVIIe siècles) sur le péché véniel. Aussi son travail n'intéresse-t-il pas directement ce *Bulletin*. Retenons toutefois les pages liminaires consacrées à Jean Gerson, Jacques Almain († 1515), Jean Fisher († 1535), et surtout à saint Thomas d'Aquin. Au cours de l'exposé, divisé en deux sections, théologique et métaphysique, le lecteur trouvera encore des aperçus historiques plus brefs sur les théologiens du XIVe au XVIe siècle. Du point de vue théologique, M. J. constate l'accord sur la notion thomiste d'« acte humain désordonné sans aversion de Dieu » ; mais il y a désaccord sur Dieu, dans cette définition, selon qu'il est considéré comme fin dernière en général (*praeter finem*), comme fin dernière surnaturelle (*praeter caritatem*), ou comme législateur (*praeter legem*). Du point de vue métaphysique, M. J. croit pouvoir synthétiser la doctrine des théologiens qu'il étudie en définissant l'essence du péché véniel par la « non-possibilité de le rapporter actuellement à une fin dernière bonne ou mauvaise ». F. V.

1019. M. PEINADO PEINADO. *La voluntariedad del pecado original en los teólogos del siglo XVI y primera mitad del XVII*. — Archivo teológico granadino 8 (1945) 9-56.

En quel sens peut-on attribuer au péché originel le caractère volontaire essentiel à tout péché ? Tel est le problème étudié par M. P. en une thèse doctorale dont l'article recensé ici n'est que le résumé. Retenons, pour ce qui regarde le cadre de ce *Bulletin*, les parties consacrées aux théologiens antérieurs au XVIe siècle (revue rapide illustrant l'autorité de la solution thomiste, pour laquelle le péché

originel est volontaire pour tout homme par l'unité du genre humain en Adam, et le caractère insolite de Durand de Saint-Pourçain, qui refuse d'y voir un vrai péché) et aux théologiens du XVIe siècle commençant. Ceux-ci, dominés par François de Vitoria O. P., invoquant finalement l'unité *morale* du genre humain en Adam en vertu d'un décret divin, sont trop divisés sur le sujet pour que le concile de Trente ait jugé devoir déclarer davantage que la « vraie et propre raison de péché » du péché originel (session V, canon 5). Notons la publication de quelques pages du second commentaire inédit de Vitoria sur la *I^a II^{ae}* de saint Thomas, fait en 1539 et contenu dans *Vat. lat. 4630*, f. 243-246. F. V.

1020. C. Gutiérrez S. I. *Un capítulo de teología pretridentina : el problema de la justificación en los primeros coloquios religiosos alemanos (1540-1541).* — Miscelánea Comillas 4 (1945) 7-31.

Les contacts entre catholiques et protestants à Nuremberg (août 1539) furent repris à Hagenau (juin 1540), puis à Worms (novembre 1540) et enfin à la diète de Ratisbonne (avril-juin 1541). Le P. G. fait l'histoire de ces tentatives d'union. Signalons l'analyse théologique des cinq premiers articles du *Livre de Ratisbonne*. Ils révélèrent une fois de plus les profondes divergences entre catholiques et protestants à propos de la justification. Quelques théologiens, comme Gaspard Contarini, tentèrent de les réduire. Le P. G. analyse soigneusement la doctrine de ce dernier sur la double justice, telle que l'expose son *Epistola de iustificatione*.

F. V.

1021. F. X. Lawlor S. J. *The Doctrine of Grace in the « Spiritual Exercises ».* — Theological Studies 3 (1942) 513-532.

Après quelques pages sur la portée exacte des *Exercices* et leur place dans l'histoire de la spiritualité, l'auteur veut retracer la doctrine ignatienne de la grâce, non pas, dit-il, en rassemblant des textes et en en faisant la synthèse, mais en esquissant la doctrine spirituelle entière de saint Ignace et en cherchant ensuite quelle place y occupe la doctrine de la grâce. Il s'appuie d'abord sur l'*Epistola ad scholasticos Coimbricenses* et y note l'importance de ce qu'il propose d'appeler la « coopération instrumentale de l'homme dans le service de Dieu ». L'examen attentif qu'il fait ensuite des *Exercices* et des *Constitutions* l'amène à conclure que cette « coopération instrumentale » résulte de « notre union organique avec le Christ », *instrumentum coniunctum* de notre rédemption ; et que cette instrumentalité rend bien l'aspect « dynamique et opératif » de notre union avec le Christ, en même temps que « la spiritualité ignatienne du service ». On le voit, quand le P. L. parle de la grâce, il s'agit de la grâce actuelle, et son interprétation trahit la profonde inspiration spirituelle, peu soucieuse de technique scolastique, de saint Ignace. F. V.

1022. M. Morán S. J. *El orden moral ¿ Cabe en él algún desorden con plena deliberación y sin pecado ? Respuesta de San Ignacio de Loyola y su coincidencia con Santo Tomás de Aquino.* — Comillas, Miscelánea..., t. I (voir *Bull.* V, nº 530) 133-173.

Le problème qu'examine le P. M. est celui de l'imperfection morale, selon saint Ignace de Loyola et saint Thomas d'Aquin. Après avoir rappelé certaines notions indispensables sur l'ordre moral et son modèle suprême (Dieu, et plus concrètement le Christ), l'auteur passe à la question de savoir si les seuls préceptes obli-

gent sous peine de péché, ou s'il faut y ajouter les conseils évangéliques. Il montre que la première de ces conceptions est celle de saint Ignace. Elle serait aussi celle de saint Thomas. Mais l'examen très bref qu'il fait de saint Thomas (p. 171-173) ne convaincra pas tous les lecteurs : on sait que les deux opinions se réclament de son autorité. F. V.

1023. C. BAYLE. *¿ Cuándo y dónde se ordenó Bartholomé de las Casas ?* — Missionalia hispanica 1 (1944) 356-360.

Barthélemy de las Casas était-il déjà prêtre quand il s'embarqua pour les Indes ? La réponse n'est pas claire, et M. B. expose brièvement les raisons pour et contre. H. B.

1024. M. SOLANA. *Estudios sobre el Concilio de Trento en su cuarto centenario. Valor teológico de la tradición. Un abad de Santander en el Concilio de Trento* (Anejos del Boletín de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, 1). — Santander, Imprenta provincial, 1946 ; in 12, 222 p.

Ce petit volume, comme l'indique son titre, contient deux travaux distincts sur le concile de Trente. Le premier n'examine pas le décret de la Session IV en lui-même (l'auteur renvoie pour cela à l'article du P. J. Salaverri ; cf. *Bull.* V, n° 527), mais vu par un théologien espagnol qui participa aux trois périodes du concile, Martin Pérez de Ayala († 1566), auteur d'un *De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus*, écrit en 1546.

Le second travail a comme objet Pedro Gonzáles de Mendoza, abbé de Santander de 1538 à 1559 ou 1560, évêque de Salamanque de 1560 à sa mort en 1574. Il prit part à la troisième partie du concile de Trente, comme évêque de Salamanque. M. S. examine une à une ses interventions en se basant sur ses mémoires publiés en 1905 par M. SERRANO SANZ (*Nueva biblioteca de autores españoles*, t. II) d'après *Madrid Bibl. nac. 11253-54*. F. V.

1025. H. JEDIN. *Il significato del Concilio di Trento nella storia della Chiesa.* — Gregorianum 26 (1945) 117-136.

M. J. détermine la place du concile de Trente dans l'histoire de l'Église, d'abord au point de vue dogmatique des définitions imposées par le luthéranisme, et ensuite au point de vue disciplinaire de la réforme ecclésiastique. Il met en relief, concernant le premier point, l'« absolue nécessité d'une décision par concile universel pour faire la lumière sur la doctrine catholique », lumière que les interventions antérieures du magistère, et notamment la bulle *Exsurge*, n'avaient faite que partiellement et avec une autorité insuffisante. Et concernant le second point, M. J. décrit les interventions diverses du concile, notamment aux trois dernières sessions. Les pages finales veulent situer le concile à cette période de l'histoire de l'Église, intermédiaire entre le moyen âge et l'ère moderne.

F. V.

1026. F. M. CAPPELLO S. J. *Carattere e importanza della riforma tridentina.* — Gregorianum 26 (1945) 85-99.

Revue rapide, et sans références aux sources, de divers points disciplinaires où l'intervention du concile de Trente fut particulièrement heureuse : la résidence, le gouvernement et la visite des diocèses, la commende, les synodes diocésains, les tribunaux ecclésiastiques, le costume ecclésiastique, le concubinage des clercs,

la simonie, les devoirs des curés, les séminaires et les études des clercs, les dispositions réglant le mariage. F. V.

1027. P. Leturia S. J. *Il Papa Paolo III promotore e organizzatore del Concilio di Trento.* — Gregorianum 26 (1945) 22-64.

L'article du P. L. est plus une étude fouillée des antécédents du concile de Trente qu'une biographie de celui qui le réunit, le pape Paul III († 1549). Il commence par l'examen des obstacles à la réunion du concile œcuménique, avant l'élection de Paul III (1534) : les protestants eux-mêmes, la situation politique de l'Europe, les craintes et l'irrésolution de la curie romaine. Le pontificat de Paul III fut d'abord le témoin de tractations avec les protestants (1534-1537), puis de la tentative de concorde de Ratisbonne (1541) et de la paix de Crépy entre François Ier et Charles-Quint (1544), qui permit la convocation du concile. Suit le récit des mesures d'organisation et de précaution prises par le pape et étudiées dès 1538, pour éviter tout « conciliarisme ». Ces précautions regardaient notamment la présidence, les votes délibératifs, les controverses possibles entre l'autorité du concile et celle du pape, le droit exclusif des légats de proposer l'ordre du jour et la simultanéité des discussions sur la foi et la réforme de l'Église. L'article s'achève par quelques pages sur la réaction, en somme respectueuse, des évêques espagnols et français devant ces mesures. F. V.

1028. H. Lennerz S. J. *De congregationibus theologorum in Concilio Tridentino.* — Gregorianum 26 (1945) 7-21.

Dès le 20 février 1546 des réunions spéciales de *theologi minores*, ainsi appelés parce qu'ils n'étaient pas « Pères du concile », mais aidaient ces derniers dans leur tâche, furent introduites. Le P. L. donne une rapide esquisse de leurs réunions et des procédures qui y furent adoptées au cours des trois parties du concile ; mais peu ou pas de détails sur les noms et qualités, ou même sur les opinions de ces théologiens. F. V.

1029. M. González. *La actuación de Diego Laínez en el Concilio de Trento.* — Comillas, Miscelánea ..., t. II (voir *Bull.* V, nº 353) 367-391.

Le nom de Laynez apparaît pour la première fois dans les *Actes* du concile de Trente le 24 mai 1546, dans la discussion des articles sur le péché originel (session V). Il prit une place plus importante dans les discussions sur la justification (session VI), où il s'opposa à la « double justice » proposée par Seripando, notamment le 26 octobre 1546, avec une telle force convaincante que son adversaire se rendit à ses arguments. Son influence sur le concile fut encore très active durant la seconde et la troisième périodes. M. G. relève ses interventions, parfois décisives, dans les discussions sur la présence réelle, le sacrifice et l'immolation eucharistiques, la communion sous les deux espèces et la réforme du clergé, et dans la rédaction du décret sur la pénitence (session XIV). Son intervention la plus notable fut celle du 20 octobre 1562, où il s'opposa à la thèse des évêques espagnols et français, menés par Pierre Guerrero, réclamant pour les évêques la juridiction immédiate de droit divin. F. V.

1030. L. Scarinci O. S. B. Silv. *Giustizia primitiva e peccato originale secondo Ambrogio Catarino O. P.* (Studia anselmiana, 17). — Città del Vaticano, Libreria Vaticana, 1947 ; in 8, 170 p.

En 1940 parut à Rome une thèse de M. G. Comelli, *Il peccato originale secondo Ambrogio Catarino.* Le P. S. constate les lacunes de ce travail (notamment en ce qui regarde les sources) et les défauts de sa méthode (utilisation de cadres arbitraires). C'est ce qui explique qu'après si peu d'années, il a jugé utile de refaire le travail.

Après une introduction bibliographique et biographique, le P. S. étudie la notion de justice primitive chez son auteur. Quelques pages sur ses antécédents situent le cadre de sa pensée qui, on le sait, cherchait la conciliation entre les courants théologiques anciens et les tendances nouvelles. Il accorde que l'intégrité primitive fut un don ; mais ce don était dû en quelque manière à la nature et se distinguait du don de la grâce.

En ce qui regarde le péché originel, le P. S. décrit plus soigneusement encore les sources de son auteur. Catharin a livré sa pensée sur le sujet surtout dans sa *Summa de peccato originali* (Rome, 1550), et le P. S. en a démonté en quelque sorte tous les rouages. Les preuves scripturaires et traditionnelles, les définitions conciliaires, les arguments de raison sont étudiés soigneusement. L'existence du péché originel ne prêtait pas à discussion ; mais sa nature restait un ferment de discorde. Catharin s'est attaché à proposer et à démontrer que « notre péché originel est le péché actuel d'Adam », en vertu du lien naturel qui nous unit à lui et en vertu du « pacte » divin conclu avec Adam, selon lequel lui et ses descendants recevraient la grâce et la justice moyennant certaines conditions. Influence nette de Durand de Saint-Pourçain. Cette conception a des répercussions inévitables en ce qui regarde le caractère volontaire, la transmission et les effets du péché originel. Le P. S. les note. Il décrit enfin le sort de la doctrine éclectique d'Ambroise parmi les théologiens postérieurs, jusqu'à nos jours. F. V.

1031. A. Bugnini C. M. *La « liturgia » dei sacramenti al concilio di Trento.* — Ephemerides liturgicae 59 (1945) 39-51.

Le canon 13 de la session VII du concile de Trente (*de sacramentis in genere*, 3 mars 1547) prescrit le maintien, dans l'administration des sacrements, des rites reçus et approuvés, sans modifications. A ce canon fait écho une déclaration de la session XXI, du 16 juillet 1562, consacrée à l'eucharistie, où l'Église se dit compétente pour toute modification dans la dispensation des sacrements, *salva illorum substantia.* Le P. B. fait soigneusement l'histoire du canon 13 *de sacramentis in genere* et met notamment en lumière qu'il ne fut que l'expression de la pratique disciplinaire et de la doctrine communément admise dans l'Église ; sa discussion fut liée à celle d'un canon analogue sur les cérémonies du baptême, mais qui ne fut pas retenu parmi les canons *de sacramento baptismi* de la même session.

F. V.

1032. R. González. *La doctrina de Melchor Cano en su « Relectio de sacramentis » y la definición del Tridentino sobre la causalidad de los sacramentos.* — Revista española Teología 5 (1945) 477-495.

Melchior Cano se sépara de l'école dominicaine qui, jusqu'à lui, admettait la causalité instrumentale physique des sacrements dans la production de la grâce. Il se rapprocha de la causalité morale de l'école franciscaine, en s'appuyant sur l'Écriture, les docteurs et les conciles, notamment celui de Trente. Le P. G. expose la doctrine de Cano, d'après sa *Relectio de sacramentis*, et celle de Trente. Comparant ensuite les deux, il montre que la causalité physique serait plus conforme aux expressions du concile, et que la doctrine de Cano ne serait pas aisément compatible avec ses enseignements. F. V.

1033. G. M. GRABKA O. F. M. Conv. *Cardinalis Hosii doctrina de corpore Christi mystico in luce saeculi XVI.* Dissertatio (Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, 88). — Washington, Catholic University of America Press, 1945 ; in 8, XVIII-279 p.

La dissertation du P. G. se déroule devant le lecteur selon une marche claire et aisée. Il faut féliciter son auteur d'avoir reconstitué l'ecclésiologie de l'un des controversistes du XVI[e] siècle qui, sans doute, a le mieux compris la pensée protestante et a su discerner comment sa thèse essentielle de la justification par la foi faisait de l'Église une réalité fatalement invisible et intérieure, et en même temps extérieure à nous — la justification n'entraînant que l'imputation des mérites du Christ.

Le P. G. commence par décrire le vie et les œuvres du cardinal Stanislas Hosius († 1579) et le cadre théologique où il prit place, tant du côté réformateur que du côté catholique. Le lecteur trouvera ici une série de monographies brèves, mais en général appuyées sur les sources, esquissant l'ecclésiologie de chacun des principaux théologiens du XVI[e] siècle. Parmi les catholiques, la doctrine d'Hosius brilla par sa limpidité. Non seulement il sut rappeler que l'Église est une entité sociale antérieure à ses membres, — le corps mystique du Christ, — mais il insista sur l'unité intime de vie qui unit l'Église au Christ et sur cette unité comme note essentielle de l'Église catholique. Restait à résoudre alors la question des « élus » et des « appelés », celle de l'*extra ecclesiam nulla salus*, en un mot celle des membres. Les pages consacrées à ces problèmes sont les plus denses du volume (p. 205-270) et mettent en un relief particulier les sources scripturaires, mais surtout augustiniennes d'Hosius : sur le terrain même des controversistes protestants, il montra combien était fragile l'appui en saint Augustin de la doctrine de la double Église : la vraie, invisible et intérieure, et l'autre, qui n'est qu'humaine dans sa visibilité inévitable. Ajoutons que les écrits d'Hosius où se trouvent élaborées ces doctrines sont au premier chef la *Confessio catholicae fidei christiana* (1[re] édition à Cracovie, 1553) et la *Confutatio prolegomenon Brentii* (1[re] édition à Cologne, 1558).

F. V.

Introduction. Révélation.

Dieu. Trinité. Création.

Surnaturel.

Christologie. Mariologie.

Église.

Sacrements. Fins dernières.

Morale individuelle et sociale. Mystique.

TABLE ALPHABÉTIQUE